مدخل
لدراسة الشريعة الإسلامية

الدكتور يوسف القرضاوي

مؤسسة الرسالة

الطبعة الأولى

١٤١٤هـ - ١٩٩٣م



مؤسسة الرسالة بيروت - شارع سوريا - بناية صمدي وصالحة
هاتف: ٦٠٣٢٤٣ - ٨١٥١١٢ - ص.ب: ٧٤٦٠ - برقياً: بيوشران

الدكتور يوسف القرضاوي

مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية

مؤسسة الرسالة


بسم الله الرحمن الرحيم



مقدّمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومَن اتبع هداه.. أما بعدفقد قضى التطوير الجديد لكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قَطَر، بعد ممارسة حية استمرت نحو ثلاثة عشر عاماً، أن تقدم ـ فيما تقدم من مداخل لطلاّب الأقسام الأدبية العامة ـ مدخلاً لدراسة الشريعة الإسلامية، يُلقي الضوء على معالم هذه الشريعة وخصائصها، ومقاصدها، وتميزها عن غيرها من الشرائع السماوية والوضعية، وعلى عوامل السعة والمرونة فيها، مما جعلها أهلاً للخلود بحق، وللصلاحية لكل زمان ومكان، كما شهد بذلك منطق الوحي، ومنطق التاريخ، ومنطق الواقع، والمنصفون من أنحاء العالَم ومن شتّى الاتجاهات.

ولم ينس هذا المدخل أن يتحدث عن تطبيق الشريعة في مجتمعنا المعاصر، وما يكتنفه من صعوبات، وما يُلقَى حوله من شبهات، لا تلبث أن تذوب أمام أشعة الحق المبين. وعن الشروط اللازمة لنجاح تطبيق الشريعة في عصرنا.

ولا شك أن هذا المدخل غير المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، الذي يتحدث عن الفقه ونشأته ومذاهبه وتاريخه وتطوره وقواعده.. إلخ. فهذا موضوع آخر غير موضوع مدخل الشريعة، وهو أمر بيِّن لواضع المنهج.

وأرجو أن يكون هذا الكتاب قد حقق ما أراده المنهج من أهداف كما أرجو أن يجد فيه المثقف العادي بعض ما يهمه معرفته عن الشريعة الإسلامية، التي يتنادى العالَم الإسلامي من مشرقه إلى مغربه، بضرورة الاحتكام إليها، في كل جوانب

الحياة، وتحقيقاً للاستقلال التشريعي والحضاري بعد الاستقلال السياسي، وهو ما نأمل أن يتحقق في الواقع على هدى وبصيرة إن شاء اللّٰه.

والحمد للّٰه الذي بنعمته تتم الصالحات.

الجزائر في: ربيع الأول سنة ١٤١١ هـ (سبتمبر سنة ١٩٩٠ م).

الدكتور يوسف القرضاوي

* * *

الشريعة وعلاَقتها بالشرائع السَّابقة والفقه والقانون

- معنى الشريعة في الإسلام.
- اليهودية والتشريع.
- النصرانية والتشريع.
- الشريعة والفقه.
- الشريعة والقانون.

● معنى الشريعة في الإسلام:

الشريعة كما في القاموس وشرحه: ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين، أو ما سَنَّه من الدين وأمر به كالصوم والصلاة والحج والزكاة وسائر أعمال البر، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ﴾[1].

واشتقاقها من «شرع الشيء» بمعنى بيَّنه وأوضحه، أو هو من الشرعة والشريعة، بمعنى الموضع الذي يوصل منه إلى ماء معين لا انقطاع له، ولا يحتاج وارده إلى آلة[2].

ومادة «ش. ر. ع.» فعلاً وإسماً قد وردت في القرآن خمس مرات[3]:

وردت في صورة فعل ماض في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[4].

وما شرعه الله هنا يتعلق بالأصول لا بالفروع، وبالعقائد لا بالأعمال، ولذا اتفقت في كل الرسالات الإلهية: من عهد نوح، إلى عهد محمد عليهما الصلاة والسلام.

وفي السورة نفسها ذكر القرآن مادة «شرع» في ذم المشركين، حيث أعطوا

---

(١) الجاثية: ١٨

(٢) انظر مادة «شرع» في معجم ألفاظ القرآن الكريم، جـ٢ ص١٣ إصدار مجمع اللُّغة العربية بالقاهرة.

(٣) منها قوله تعالى: ﴿إذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعاً﴾ (الأعراف: ١٦٣).

(٤) الشورى: ١٣

لأنفسهم حق التشريع في الدين، ولم يأذن اللّٰه لهم به. قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾[1].

وهذا كله في القرآن المكي.

وفي القرآن المدني جاء قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[2].

وإذا كانت «الشريعة» في اللُّغة بمعنى «الطريقة»...

فقد جاءت في القرآن الكريم بهذا المعنى، وذلك في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3].

ويلاحظ أن الكلمة لم ترد في القرآن إلاَّ في هذا الموضع، من سورة الجاثية وهي مكية، أي قبل نزول أيات الأحكام والتشريعات وما يتعلق بها، فهذه إنما نزلت في المدينة.

وبعض دعاة العلمانية يغالطون هنا، ويقولون: إنَّ لفظة «الشريعة» لم ترد في القرآن بمعنى التشريع والقانون، فِلمَ تركيزكم على قضية التشريع في الإسلام؟.

ولو كان الأمر أمر ألفاظ لأمكن أن يقال: إن القرآن لم يرد فيه لفظة «عقيدة» لا في مكيه ولا في مدنيه، فِلمَ تركيزكم على قضية العقيدة؟.

ويمكن أن يقال كذلك: إن القرآن لم ترد فيه لفظة «فضيلة» فِلمَ تركزون على الفضائل؟.

وهذه مغالطات مكشوفة لا يتورط فيها عاقل.

ولكن من المؤكد والمقطوع به والمعلوم بالضرورة: أن القرآن يشتمل على أحكام تشريعية في عدة مجالات.

ومنها ما يتعلق بأُمور العبادات ومنها: ما يتعلق بشؤون الأسرة.

---

(١) الشورى: ٢١

(٢) المائدة: ٤٨

(٣) الجاثية: ١٨

ومنها: ما يتعلق بالمعلامات المدنية والتجارية.

ومنها: ما يتعلق بالجرائم والعقوبات من الحدود والقصاص.

ومنها: ما يتعلق بالأمور السياسية والعلاقات الدولية.

والآيات التي تتناول هذه الأمور تُعرف عند الدارسين بإسم «آيات الأحكام». وقد أفردها بعض العلماء قديماً وحديثاً بمؤلفات خاصة، مثل:

«أحكام القرآن» للإمام أبي بكر الرازي الحنفي المعروف بالجصاص (ت ٣٧ هـ).

وكذلك «أحكام القرآن» للإمام أبي بكر ابن العربي المالكي (ت ٥٤٣ هـ).

وهناك «أحكام القرآن» للإمام الشافعي، جمع الحافظ أبي بكر البيهقي الشافعي (ت ٤٥٦ هـ).

وكذلك «الإكليل واستنباط التنزيل» للحافظ السيوطي (ت ٩١١ هـ).

وحديثاً هناك مؤلف الشيخ محمد علي السايس وزميله «تفسير آيات الأحكام».

وقد اختلف العلماء من قديم في عدد الآيات المتعلقة بالأحكام، وخصوصاً عندما تحدثوا عن شروط المجتهد، وضرورة معرفته بالقرآن، وبآيات الأحكام منه خاصة.

وقد اشتهر أنها نحو ٥٠٠ (خمسمائة) آية، وقال بعضهم أكثر من ذلك.

هذا وقد ناقشنا ذلك في كتابنا «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» عند حديثنا عن «شروط الاجتهاد» التي ينبغي أن تتحقق في «المجتهد».

* * *

● اليهودية والتشريع:

مما لا ريب فيه أن الديانة اليهودية تحتوي شريعة مفصَّلة، تشمل العبادات والمعاملات وشئون الحياة المختلفة.

وهذا ما أشار إليه القرآن حين تحدث عن موسى عليه السلام فقال: ﴿وَكَتَبْنَا

لَهُۥ فِي ٱلۡأَلۡوَاحِ مِن كُلِّ شَيۡءٖ مَّوۡعِظَةٗ وَتَفۡصِيلٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ ﴾[1].

وأشار القرآن إلى بعض أحكام التوراة في سورة المائدة في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ بِمَا ٱسۡتُحۡفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيۡهِ شُهَدَآءَۚ فَلَا تَخۡشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخۡشَوۡنِ وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا قَلِيلٗاۚ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾ وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٞ لَّهُۥۚ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾.

ومن الثابت تاريخياً أنَّ التوراة التي أنزلها الله على موسى حُرِّفت وبُدِّلت، كما أثبت ذلك مؤرخو الأديان، والباحثون الغربيون أنفسهم، بأدلة لا ريب فيها، وسبقهم بذلك علماء المسلمين.

ولهذا لا نستطيع أن نقول: إن التوراة الحالية ـ بأسفارها الخمسة ـ هي كلام اللّه المنزَّل على موسى، بل اختلط فيها ما هو من كلام اللّه تعالى، بما هو من كلام البَشر، ممن أشار إليهم القرآن بقوله: ﴿ فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ يَكۡتُبُونَ ٱلۡكِتَٰبَ بِأَيۡدِيهِمۡ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشۡتَرُواْ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلٗاۖ فَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا يَكۡسِبُونَ ﴾[3].

والناظر في أحكام التوراة الحالية التي يؤمن بها اليهود والنصارى جميعاً يلحظ فيها ما يلي:

● **النزعة العنصرية:**

وهي التي تميِّز بين بني إسرائيل وغيرهم، أو بين اليهود وغيرهم، فقد يكون الشيء الواحد حلالاً لليهودي، حراماً على غيره.

وذلك أن الشريعة عندهم تجعل اليهود هم الشعب المختار الذي أصطفاه اللّه وفضَّله على العالَمين، وتنظر إلى ما عداه من الشعوب نظرتها إلى شعوب وضيعة في

---

(١) الأعراف: ١٤٥

(٢) المائدة: ٤٤ ـ ٤٥

(٣) البقرة: ٧٩

سلم الإنسانية، وتضع قوانينها ونظمها على هذا الأساس، فتفرق بين هؤلاء وأولئك أمام القانون وفي كثير من شئون الاجتماع. فمن ذلك مثلاً أن الإسرائيليين محرَّم عليهم أن يقتل بعضهم بعضاً وأن يُخرج بعضهم بعضاً من ديارهم، على حين أنه مباح للإسرائيليين، بل واجب عليهم، غزو الشعوب الأخرى، وخاصة شعب كنعان، وواجب عليهم بعد انتصارهم على بلد ما «يضربوا رقاب جميع رجالها البالغين بحد السيف» فلا يُبقوا على أحد منهم، ويسترقوا جميع نسائها وأطفالها، ويستولوا على جميع ما فيها من مال وعقار ومتاع، أو ينهبوه نهباً حسب تعبير أسفارهم[1]، ومن ذلك أن الإسرائيلي إذا باع نفسه بيعاً اختيارياً لأخيه الإسرائيلي في حالة عوزه وحاجته إلى المال، فإن رقه يكون موقوتاً بأجل يرجع بعده إلى حريته، على حين أن الرق المضروب على غير الإسرائيلي يظل أبد الآبدين[2] ـ ومن ذلك أنه ما كان يجوز للإسرائيلي أن يتعامل بالربا مع أخيه الإسرائيلي ولا أن يأخذ منه رهناً بدينه، وإذا أخذ منه في الصباح رهناً من المتاع الذي لا يستغني عنه في حياته اليومية ـ كالرحا وما إليها ـ وجب أن يرده إليه في المساء، أما غير الإسرائيلي فمباح للإسرائيلي أن يمتصه ويتعامل معه بأشنع أنواع الربا الفاحش[3].

بل إن أسفارهم تقرر أن شعب كنعان قد كُتِبَ عليه في الأزل أن يكون رقيقاً لبني إسرائيل، وأنه لا ينبغي أن يكون لأفراد هذا الشعب وظيفة ما في الحياة غير هذه الوظيفة، فإن تمردوا عليها أو طمحوا إلى الحرية وجب على بني إسرائيل أن يردوهم إليها بحد السيف، وتقرر أسفارهم أن هذا الوضع قد فُرِضَ عليهم لدعوة دعاها نوح على كنعان ونسله!.

* * *

● النزعة المادية والشكلية:

وفي الشريعة اليهودية ـ كما تقررها كتبهم وأسفارهم المقدسة التي بين أيديهم اليوم ـ تتجلى النزعة المادية والشكلية بوضوح.

---

(١) فقرتي ١٣، ١٤ من إصحاح ٢٠ من سِفر التثنية، نقلاً عن «الأسفار المقدسة للأديان السابقة للإسلام».

(٢) فقرات ١٠، ٣٩، ٣٧، إصحاح ٢٥ من سِفر اللاويين، فقرة ١٢ إصحاح ١٥ من التثنية فقرات ٢، ٧، ١١ إصحاح ٢١ من الخروج.

(٣) فقرة ٣ إصحاح ١٥ وفقرة ٢٠ إصحاح ٢٣ من التثنية.

فلا تكاد تجد للجانب الروحي أثراً، ولا تسمع للوازع الديني ذكراً، ولا تقرأ قليلاً ولا كثيراً عن يوم القيامة، والآخرة، والجنة والنار، فهذه في أسفار التوراة غير واردة.

والأجزية التي تعد بها التوراة وملحقاتها، كلها أجزية مادية مثل كثرة الأموال، والأولاد، وصحة الأبدان، والنصر على الأعداء. وما شابه ذلك.

لا يوجد في التوراة ما يوجد في القرآن بكثرة من التعليلات الأخلاقية للتشريع الآمر الناهي، مثل قوله: ﴿ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ﴾[1]، وقوله: ﴿ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ﴾[2].

ولا توجد الأجزية الروحية والأخروية المبثوثة في القرآن مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا ﴾[3]، وقوله: ﴿ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾[4]، وقوله في الأجزية العقابية على عصيان القوانين الإلهية: ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ۝ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾[5].

وكما أن الناحية المادية تجدها جلية مجسَّدة في أحكام التوراة، فكذلك الناحية الصورية والشكلية التي تتمثل في المحافظة على رسوم وطقوس معيَّنة، يحافظ عليها اليهودي مثل تعظيم يوم السبت، وتقديم قرابين بصورة معينة، وارتداء زي معين، وإن كان القلب بعد ذلك خراباً من معاني الإيمان الحق واستحضار تقوى الله واليقين بالدار الآخرة. فيذكر سفر «اللاويين» في أكثر من موضع أن الضحايا المحرقة (وهي التي تُحرَق أجزاؤها في المذبح تحت إشراف اللاويين) يرتاح لها الإله ويفيد منها وينتعش من رائحة الدخان المتصاعد من حرقها، وأنه يغضب كل الغضب إذا تقدم إليه أو إذا قدمت إليه في صورة غير الصورة المقررة في شريعتهم، وأنه قد يصب

(١) النور: ٣٠
(٢) البقرة: ٢٣٢
(٣) الطلاق: ٥
(٤) الأحزاب: ٧١
(٥) النساء: ٩ـ١٠

حينئذ سوط عذابه على المقصرين أو غير المراعين لمراسم التقديم فيرسل عليهم ناراً تحرقهم، كما فعل مع ولدين من أبناء هارون لم يحسنا تقديم الأضحية[1].

ومن ثَمَّ كانت طريقة حرق الأضحية وتصاعد دخانها هي الطريقة المقررة لديهم في معظم أنواع الأضحية والقرابين، حتى في قرابين النبات وما يُصنع منه كالفطائر وما إليها[2].

ويرد اللّٰه تعالى في القرآن الكريم على مزاعمهم هذه فيقرر أن اللّٰه لا يناله شيء من لحوم الأضاحي ولا من دمائها، وأنه قد شرع الأضحية لتكون مظهراً من مظاهر تقوى اللّٰه وامتثال أوامره وشكره على نعمه التي أسبغها على عباده، وخاصة على ما رزقهم من بهيمة الأنعام، وفرصة للإحسان والتوسعة والبر بالفقراء والمساكين. وفي هذا يقول تعالى: ﴿ لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَبَشِّرِ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾[3].

وقد بلغ من سيطرة النزعة المادية على التعاليم اليهودية: أن أقرت بعض أسفارهم أقبح أنواع الفحشاء، من أجل المنفعة المادية وحدها.

فقد ورد في تلمودهم أنَّ الولد إذا زنى بأمه الأرملة لا يُقام عليه الحد ولا يُلام، بل ينبغي له أن يستمر على هذا الوضع، حتى بعد زواجه، رعاية لما وجب لها عليه من حق، وأنَّ الوالد الذي زنى بإبنته بعد وفاة زوجها لا يُقام عليه الحد كذلك ولا يُعاقَب ولا يُلام، لأن لعمله هذا ما يبرره وهو أنه يجنبه تبذير ماله مع العاهرات الأجنبيات[4].

* * *

---

(١) انظر إصحاحات سِفر اللاويين، وقد أوردت حادث ابني هارون في الإصحاح العاشر من هذا السفر.

(٢) انظر سفر اللاويين، وبخاصة الإصحاحات الأول والثاني والسادس والسابع والعاشر. وقد خصصت معظم إصحاحات هذا السفر لبيان وظائف اللاويين، وهم كهنة بني إسرائيل وفقهاؤهم، وكانوا يتألفون من نسل لاوي أو ليفي أحد أبناء يعقوب، وقد تخصص منهم بذلك نسل هارون عليه السلام، وكان أهم وظائفهم الإشراف على المذابح وتقديم الضحايا والقرابين.

(٣) الحج: ٣٧

(٤) انظر الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام ـ د. علي عبد الواحد الوافي، ص ٤١، ٢، ط. نهضة مصر. وهو عمدتنا في الفقرات السابقة.

● الشدة والقسوة:

ومن الخصائص الظاهرة في الشريعة اليهودية: الشدة والقسوة البالغة. فبعض أحكام هذه الشريعة تمثل آصار وأغلالاً ثقيلة على المكلَّفين بها أنفسهم.

وكان ذلك عقوبة من اللَّه لهم على جرائم اقترفوها، برغم ما أكرمهم اللَّه به من إنزال التوراة عليهم وإرسال موسى إليهم. قال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَقَدْ نُهُوا۟ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾(١).

وفي سورة أخرى يقول: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ۚ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾(٢).

وهكذا بسبب بغي اليهود وظلمهم حرَّم اللَّه عليهم طيبات كانت في الأصل حلالاً لهم، وشدّد عليهم في بعض الأحكام نتيجة تعنتهم وكثرة أسئلتهم واختلافهم على أنبيائهم. كما في قصة البقرة.

ولا غرو إن كان من أوصاف نبينا ﷺ في كتب أهل الكتاب أنه: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ﴾(٣).

وكان من الأدعية القرآنية التي علَّمها اللَّه للمؤمنين: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ﴾(٤).

وقد جاء في الصحيح أن اللَّه تعالى قد استجاب دعاء المؤمنين في ختام سورة البقرة.

وإذا كانت أحكام الإنجيل تتميز باللين والسماحة، فإن أحكام التوراة تتميَّز بالشدة والغلظة.

---

(١) النساء: ١٦٠ - ١٦١

(٢) الأنعام: ١٤٦

(٣) الأعراف: ١٥٧

(٤) البقرة: ٢٨٦

وهذه الشدة أو القسوة في أحكام الشريعة اليهودية تتفق مع الشدة والقسوة في طبيعة بني إسرائيل الذين وصُفوا في التوراة بالشعب «الغليظ الرقبة» وخاطبهم القرآن بقوله: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾(١).

وهذه الشدة القاسية أو القسوة الشديدة، تتجلى أوضح ما تتجلى في تعامل اليهود مع غيرهم، وخصوصاً في حالة الحرب، حيث تبيح لهم توراتهم المحرَّفة من سفك الدماء، ونهب الأموال، وتدمير البلاد، وإذلال العباد، واستباحة الحُرمات، ما لا تبيحه شريعة أخرى سماوية أو وضعية، والعجيب أن يتم ذلك بإسم الإله، وأن يكون كل ذلك هبة ومكافأة منه لبني إسرائيل!.

(أقرأ الفقرتين ١٣ و١٤ من الإصحاح العشرين من سفر التثنية من أسفار التوراة الخمسة عندهم وهي معبِّرة أبلغ التعبير عما ذكرناه).

* * *

● **النصرانية والتشريع:**

أما النصرانية، فمن المعروف للدارسين أنها لم تجيء بشريعة مفصَّلة تضبط بها مسيرة الحياة والمجتمع.

وسر ذلك أن النصرانية تعتمد على الشريعة الموسوية في شؤونها المختلفة، والإنجيل الحالي يذكر أن المسيح عليه السلام قال: «ما جئت لأنقض الناموس (يعني شريعة موسى) ما جئت لأنقض، بل لأتمم».

ومع هذا وجدنا النصرانية تنقض بعض أحكام التوراة، مثل تحريم لحم الخنزير، ومثل تحريم التماثيل، ومثل بعض أحكام العقوبات كالرجم والقِصاص وغيرهما كقوله: «مَن كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر»، وقوله: «قد كان مَن قبلكم يقولون: السن بالسن، وأنا أقول: مَن ضربك على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر»... إلخ.

والناظر في الإنجيل ـ وبعبارة أخرى: في الأناجيل الحالية ـ لا يكاد يجد للتشريع وجوداً.

---

(١) البقرة: ٧٤

وأبرز ما وجدناه في أحكام الإنجيل: تشريع منع الطلاق.

وهو التشريع الذي خالفت فيه الديانة النصرانية ما سبقها من ديانات، بل خالفت الديانة اليهودية نفسها، التي أعلن المسيح أنه ما جاء لينقضها.

وأعلن الإنجيل على لسان المسيح تحريم الطلاق، وتحريم زواج المطلقين والمطلقات، ففي (إنجيل متى ٥: ٣١، ٣٢): **«قد قيل: مَن طلَّق امرأته فليدفع إليها كتاب الطلاق، أما أنا فأقول لكم: مَن طلَّق امرأته إلا لعلَّة الزنا فقد جعلها زانية، ومن تزوَّج مطلقة فقد زنى»**، و(**إنجيل مرقس. ١: ١١، ١٢**): «مَن طلَّق امرأته وتزوَّج بأخرى يزني عليها، وإذا طلَّقت المرأة زوجها، وتزوجت بآخر، ارتكبت جريمة الزنا».

وقد علَّل الإنجيل هذا التحريم بأن ما جمعه الله لا يصح أن يُفرِّقه الإنسان[1].

وهذه الجملة صحيحة المعنى، ولكن جعلها علة لتحريم الطلاق هو الشيء الغريب، فإن معنى أن الله جمع بين الزوجين، أنه أذن بهذا الزواج وشرعه، فصح أن يُنسب الجمع إلى الله، وإن كان الإنسان هو المباشر لعقد الزواج، فإذا أذن الله في الطلاق وشرعه لأسباب ومسوغات تقتضيه، فإن التفريق حينئذ يكون من الله أيضاً، وإن كان الإنسان هو الذي يباشر التفريق، وبهذا يتضح أن الإنسان لا يكون مُفرِّقاً ما جمع الله، وإنما المجمِّع والمفرِّق هو الله جل شأنه، أليس الله هو الذي فرَّقَ بينهما بسبب الزنا؟ فلماذا لا يُفَرِّق بينهما بسبب آخر يوجب الفراق؟!.

* * *

● اختلاف المذاهب النصرانية في شأن الطلاق:

وبرغم أن الإنجيل استثنى من تحريم الطلاق ما إذا كان السبب «علَّة الزنا» فإن أتباع المذهب الكاثوليكي يؤولون هذا الاستثناء، ويقولون: «ليس المعنى هنا أن للقاعدة شذوذاً، أو أن هناك من القضايا ما يُسمح فيه بالطلاق، فلا طلاق ألبتة في شريعة المسيح والكلام هنا ـ في قوله: «إلا لعلَّة الزنا» ـ عن عقد فاسخ في ذاته،

---

(١) انظر إنجيل متى ١٩: ٦، ومرقس: ١٠: ٩

فليس له من شرعية العقد وصحته إلاَّ الظواهر، إنه زنا ليس إلاَّ. ففي هذه الحالة يحل للرجل. لا بل يجب عليه أن يترك المرأة»[1].

أما أتباع المذهب البروتستانتي، فيجيزون الطلاق في أحوال معينة منها حالة زنا الزوجة وخيانتها لزوجها، بعض حالات أخرى زادوها على نص الإنجيل، ولكنهم وإن أجازو الطلاق لهذا السبب أو ذلك. يُحَرِّمون على المطلَّق والمطلَّقة أن ينعما بحياة زوجية بعد ذلك.

وأتباع المذهب الأرثوذكسي قد أجازت مجامعهم الملِّية في مصر الطلاق إذا زنت الزوجة كما نص الإنجيل، وأجازوه لأسباب أخرى، منها العقم لمدة ثلاثة سنين، والمرض المعدي، والخصام الطويل الذي لا يُرجى فيه صلح. وهذه أسباب خارجة على ما في الإنجيل، ومن أجل ذلك أنكر المحافظون من رجال هذا المذهب اتجاه الآخرين إلى إباحة الطلاق لهذه الأسباب، كما أنكروا إباحة الزواج للمُطلَّق أو المطلَّقة بحال من الأحوال، وعلى هذا الأساس رفضت إحدى المحاكم المصرية المسيحية دعوى زوجة مسيحية تطلب الطلاق من زوجها لأنه معسر، وقالت المحكمة في حكمها: «إنه من العجيب أن بعض القوَّامين على الدين من رجال الكنيسة وأعضاء المجلس الملِّي العام، قد سايروا التطور الزمني، فاستجابوا لرغبات ضعيفي الإيمان، فأباحوا الطلاق لأسباب لا سند لها من الإنجيل.. وحكم الشريعة المسيحية قاطع في أن الطلاق غير جائز إلا لعلَّة الزنا، وترتب على زواج المطلَّقين بأنه زواج مدنس، بل هو الزنا بعينه»[2].

* * *

● نتيجة تزمت النصرانية في الطلاق:

ولقد كان من أمر نتيجة هذا التزمت الغريب من المسيحية في أمر الطلاق وإهدار الطبيعة الإنسانية والمقتضيات الحيوية التي توجب الانفصال في بعض الأحيان ـ كان من نتيجة ذلك تمرد المسيحيين على دينهم ومروقهم من وصايا أناجيلهم كما يمرق السهم من الرمية ولم يستطيعوا إلاَّ أن «يُفَرِّقوا ما جمعه اللّٰه»

---

(١) من شرح قسم الأبحاث الدينية بالمعهد القبطي الكاثوليكي لإنجيل متى ص ٢٩

(٢) جريدة الأهرام بتاريخ ١٩٥٦/٣/١

فاصطنع أهل الغرب المسيحي قوانين مـدنية تُبيح لهم الخروج من هـذا السجن المؤبد، ولكن كثيراً منهم كالأمريكان أسرفوا وأطلقوا العنان في إباحة الطلاق ـ كأنهم يتحدون الإنجيل ـ وبذلك يُوقعونه لأتفه الأسباب وأصبح عقلاؤهم يشكون من هذه الفوضى التي أصابت هذه الرابطة المقدسة، والتي تُهدد الحياة الزوجية ونظام الأسرة بالانهيار، حتى أعلن أحد قضاة الطلاق المشهورين هناك أن الحياة الزوجية ستزول من بلادهم، وتحل محلها الإباحة والفوضى في العلاقة بين النساء والرجال في زمن قريب، وهي الآن كشركة تجارية ينقضها الشريكان لأوهى الأسباب، خلافاً لهداية جميع الأديان، إذ لا دين ولا حب يـربطهـا، بل الشهـوات والتنقل في وسـائـل المسرات.

* * *

● النصرانية كانت علاجاً مؤقتاً لا شريعة عامة:

وإن صَحَّ ما جاء في الإنجيل بشأن الطلاق، ولم يكن هذا من التغيير الذي أصاب الأناجيل في قرونها الأولى، فلا شك أن الذي يتأمل في الأنـاجيل ـ حتى بوضعها الحاضر ـ يتبين له أن المسيح عليه السلام، لم يكن يقصد إلى وضع شريعة عامة خالدة للناس جميعاً، وإنما جاء ليقاوم تجاوز اليهود حدودهم فيما رخَّص الله لهم فيه، كما صنعوا في أمر الطلاق. فقد جاء في الفصل التاسع عشر من إنجيل متى: «أن المسيح حين انتقل من الجليل وجاء إلى تخوم اليهودية إلى عبر الأردن، دنا إليه الفريسيون ليُجَرِّبوه قائلين: هل يحل للإنسان أن يُطَلِّق زوجته لأجل كـل علَّة؟ ـ أي سبب ـ فأجابهم قائلاً: أما قرأتم أن الذي خلق الإنسان في البدء ذكراً وأنثى خلقهم، وقال: لذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلزم امرأته، فيصيران كلاهمـا جسداً واحداً، فليس هما اثنين بعد، ولكنهما جسداً واحداً، وما جمعه اللّه فلا يُفرِّقه الإنسـان، فقالـوا له: فلمـاذا أوصى موسى أن تُعـطى ـ أي المرأة ـ كتـاب طلاق وتُخلى؟ فقال لهم: إن موسى لأجل قساوة قلوبكم أذن لكم أن تُطلِّقوا نساءكم، ولم يكن من البدء هكذا. وأنا أقول لكم: مَن طلَّق امرأته إلاَّ لعلَّة الزنا، وأخذ أخرى فقد زنى، ومَن تزوج مُطلَّقة فقد زنى، فقال له تلاميذه: إن كانت هكذا حال الرجل مع امرأته فأجدر له ألاَّ يتزوج» (متى ١٩: ١ ـ ١٠).

فالواضح من هذا الحوار أن المسيح إنما أراد أن يحد من غلو اليهـود في

استعمال الإذن في الطلاق الذي أعطاهم موسى، فعاقبهم بتحريم الطلاق عليهم، إلاَّ إذا زنت المرأة، فهو علاج مؤقت لفترة مؤقتة حتى تأتي الشريعة العامة الخالدة ببعثة محمد ﷺ.

وليس من المعقول أن المسيح يريد هذا شرعاً أبدياً لكل الناس. فإن حواريه وأخلص تلاميذه أنفسهم أعلنوا استثقالهم لهذا الحكم العنيف وقالوا: «إن كان هذا شأن الرجل مع امرأته فأجدر له ألاَّ يتزوج»! فإن مجرد الزواج من امرأة يجعلها في عنقه غلاً لا يمكن الانفكاك عنه بحال، مهما امتلأ قلبه من البغض لها، والضيق بها، والسخط عليها، ومهما تنافرت طباعهما واتجاهاتهما.

وقديماً قال الحكيم: «إنَّ من أعظم البلايا مصاحبة مَن لا يوافقك ولا يفارقك».

وقال الشاعر العربي:

ومن نكد الدنيا على الحُرِّ أن يرى ... عدواً له ما من صداقته بُدُّ

* * *

● **الشريعة والفقه:**

الشريعة: ما شرعه الله من الأحكام الثابتة بالأدلة من الكتاب والسُّنَّة، وما تفرع عنها من الإجماع والقياس والأدلة الأخرى.

والفقه هو: العلم المتعلق باستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. قال الجرجاني: وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر المتأمل، ولهذا لا يجوز أن يسمى الله تعالى فقيهاً، لأنه لا يخفى عليه شيء[1].

---

(1) التعريفات للجرجاني ص ٢١٦ ط. عالم الكتب ببيروت، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، وأصل الفقه في اللغة: الفهم - يخص بالتوصل على علم غائب عن علم شاهد، فيكون أخص من العلم، وقد غلب على علم الدين، كما غلب «النجم» على الثريا، ثم زاد تخصيصاً بعلم الفروع منه، وهو تخصيص متأخر، كما بيَّن ذلك الإمام الغزالي وغيره.

فالشريعة هي الغاية، والفقه هو الطريق.

ويُطلق الفقه كذلك على مجموعة الأحكام الشرعية العملية المستنبَطة من الأدلة التفصيلية.

ولهذا نقول: كتب «الفقه» وموسوعة «الفقه»، ويُراد بالفقه: مجموعة الأحكام المدوَّنة.

ونود أن نوضح هنا: أن أحكام الشريعة نوعان:

١ ـ نوع ثابت بأدلة مباشرة من نصوص الكتاب والسُنَّة، مما هو صريح الدلالة على الحكم. وهذا هو الجزء الأقل مساحة من الأحكام، وإن كان هو الأكبر خطرا وأهمية، لأنه يمثل الأساس المكين لبناء الشريعة كله.

ونسبة هذا النوع إلى الشريعة، واعتباره جزءاً منها، أمر بيِّن ولا يختلف فيه اثنان.

٢ ـ ونوع آخر، قد عملت فيه عقول أهل الفقه اجتهاداً واستنباطاً من أدلة الكتاب والسُنَّة، أو مما لا نص فيه، عن طريق القياس أو الاستصلاح أو الاستحسان، أو رعاية العُرف، أو الاستصحاب... إلخ.

وهذا النوع هو أكثر أحكام الشريعة، وهو مجال علم الفقه، وعمل الفقهاء.

وقد اضطربت أفكار الكاتبين وكلماتهم حول علاقة الشريعة بالفقه، حتى فهم منها أنها التباين المطلق، فالشريعة شيء، والفقه شيء آخر، فالشريعة إلهية، والفقه وضعي!.

وهذا ليس بصحيح، فالفقه علم شرعي بلا ريب، لأنه من العلوم المبنية على الوحي الإلٰهي.

وعمل العقل في استنباط الأحكام ليس مطلقاً من كل قيد. بل هو مقيد بالأصول الشرعية في الاستدلال.

والشريعة لا توجد منفصلة أو معلقة في الهواء. إنما توجد داخل مجموع الفقه الإسلامي، إلَّا فيما جَدَّ من أحداث ووقائع، فإن حكم الشريعة فيه ما تستنبطه عقول الفقهاء المعاصرين في ضوء أصول الشريعة ومقاصدها، ثم يضاف بعد ذلك إلى الرصيد الفقهي.

ومن هنا لا يُقبل بحال رفض الفقه الإسلامي باعتباره عملاً من أعمال العقل البَشري غير المعصوم، لأن هذا ينتهي إلى رفض الشريعة ذاتها.

إنما الذي يُقبل هنا هو: تجديد الفقه وتطويره. بعدة أشياء ذكرناها في بحث لنا[1]. بعضها يتعلق بالشكل مثل: الفهرسة والتنظير، والتقنين، وبعضها يتعلق بالمضمون، وأهمها: إحياء الاجتهاد، سواء أكان اجتهاداً «انتقائياً» بترجيح أحد الآراء في فقهنا الموروث، بناء على الأدلة والاعتبارات الشرعية.

أم «إنشائياً» بإبداء الرأي في المسائل الجديدة، في ضوء النصوص المحْكمة، والمقاصد الشرعية المعتبَرة. دون تعصب لرأي قديم، ولا عبودية لفكر جديد.

* * *

● الشريعة والقانون الوضعي:

أما الشريعة فقد عرفناها. وأما «القانون» فهو كلمة معرَّبة، وفي المعجم الوسيط: هو أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته التي تُعرف أحكامها منه.

وقد عرَّفه علماؤنا قديماً بأنه: القاعدة الكلية التي تندرج تحتها أحكام جزئية.

وإذا ذُكرت كلمة «القانون» في مقابل كلمة «الشريعة» أو معها، إنما يُراد به: ما وضعه البَشر من أحكام لتنظيم شؤون حياتهم وعلاقاتهم بعضهم ببعض أفراداً وجماعات ودولاً.

فإذا كانت الشريعة ـ أساساً ـ من وحي اللّه تعالى، فإن القانون ـ أساساً ـ من وضع الناس. ولهذا يُطلق عليه «القانون الوضعي».

وقد تُطلق كلمة «القانون» ويُراد بها: مجموعة الأحكام الوضعية في موضوع معين، أو مجال معيَّن مثل قانون العقوبات، أو قانون عقوبة المخدرات منها.

وقد يراد بها: مجموعة الأحكام الوضعية كلها، التي يرجع إليها الناس إذا اختصموا فيما بينهم.

---

(١) نشر في مجلة «المسلم المعاصر» بعنوان «الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد» في عددين، كما نشرته «دار الصحوة» بالقاهرة مستقلاً.

ومن أقدم القوانين الوضعية التي عرفها البَشر: قانون «حمورابي» في بابل.

وأشهر المجموعات القانونية القديمة: القانون الروماني، الذي كان له تأثيره على القوانين الغربية الحديثة، والذي تأثرت به قوانينا الوضعية في البلاد الإسلامية في عصر الاستعمار، والذي زعم مَن زعم أن الفقه الإسلامي تأثر به!.

وهو زعم عار عن الصحة تماماً: لاختلافهما في النشأة والمصدر والفلسفة والغاية والمنهج.

● نشأة القانون:

يقول القانوني الفقيه الشهيد عبد القادر عودة: ينشأ القانون الوضعي في الجماعة التي ينظمها ويحكمها ضئيلاً محدود القواعد، ثم يتطوَّر بتطور الجماعة فتزداد قواعده، وتتسامى نظرياته كلما ازدادت حاجات الجماعة وتنوَّعت، وكلما تقدمت الجماعة في تفكيرها وعلومها وآدابها. فالقانون الوضعي كالوليد ينشأ صغيراً ضعيفاً، ثم ينمو ويقوى شيئاً فشيئاً حتى يبلغ أشده، وهو يسرع في التطور والنمو والسمو كلما تطورت الجماعة التي يحكمها وأخذت بحظ من الرقي والسمو، ويبطىء في تطوره ونموه كلما كانت الجماعة بطيئة النمو والتطور. فالجماعة إذن هي التي تخلق القانون الوضعي وتصنعه على الوجه الذي يسد حاجاتها وينظم حياتها، وهو تابع لها وتقدمه مرتبط بتقدمها.

وعلماء القانون الوضعي حين يتحدثون عن النشأة الأولى للقانون يقولون إنه بدأ يتكوَّن مع تكون الأسرة والقبيلة، وإن كلمة رب الأسرة كانت قانون الأسرة، وكلمة شيخ القبيلة كانت قانون القبيلة، وإن القانون ظَلَّ يتطور مع الجماعة حتى تكوَّنت الدولة، وإن عادات كل أسرة كانت لا تتفق مع عادات غيرها من الأسر، وتقاليد كل قبيلة لم تكن مماثلة لتقاليد غيرها من القبائل، وإن الدولة حين بدأت تتكوَّن وحدت العادات والتقاليد وجعلت منها قانوناً ملزماً لجميع الأفراد والأسر والقبائل الداخلين في نطاق الدولة. ولكن قانون كل دولة لم يكن يتفق في الغالب مع قوانين الدول الأخرى، وظل هذا الخلاف حتى بدأت المرحلة الأخيرة من التطور القانوني في أعقاب القرن الثامن عشر على هدى النظريات الفلسفية والعلمية والاجتماعية، فتطوَّر القانون الوضعي من ذلك الوقت حتى الآن تطوراً عظيماً، وأصبح قائماً على نظريات لم يكن لها وجود في العهود السابقة. وأساس هذه

النظريات الحديثة العدالة والمساواة والرحمة والإنسانية. وقد أدى شيوع هذه النظريات في العالَم إلى توحيد معظم القواعد القانونية في كثير من دول العالَم، ولكن بقي لكل دولة قانونها الذي يختلف عن غيره من القوانين في كثير من الدقائق والتفاصيل.

هذه هي خلاصة لنشأة القانون وتطوره والمراحل التي مَرَّ بها تُبيِّن بجلاء أن القانون حين نشأ كان شيئاً يختلف كل الاختلاف عن القانون الآن، وأنه ظَلَّ يتغير ويتطور حتى وصل إلى شكله الحالي، وأنه لم يصل إلى ما هو عليه الآن إلا بعد تطور طويل بطيء استمر آلاف السنين.

● نشأة الشريعة:

وإذا كانت هذه هي نشأة القانون، فإن الشريعة الإسلامية لم تنشأ هذه النشأة ولم تسر في هذا الطريق. لم تكن الشريعة قواعد قليلة ثم كثرت، ولا مبادىء متفرقة ثم تجمعت، ولا نظريات أولية ثم تهذبت. ولم تولد الشريعة طفلة مع الجماعة الإسلامية ثم سايرت تطورها ونمت بنموها، وإنما ولدت شابة مكتملة ونزلت من عند اللّه شريعة كاملة شاملة جامعة مانعة لا ترى فيها عوجاً، ولا تشهد فيها نقصاً، أنزلها اللّه تعالى من سمائه على قلب رسوله محمد ﷺ في فترة قصيرة لا تجاوز المدة اللازمة لنزولها، فترة بدأت ببعثة الرسول وانتهت بوفاته أو انتهت يوم قال اللّه تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾(1).

ولم تأت الشريعة لجماعة دون جماعة، أو لقوم دون قوم، أو لدولة دون دولة، وإنما جاءت للناس كافة من عرب وعجم، شرقيين وغربيين على اختلاف مشاربهم وتباين عاداتهم وتقاليدهم وتاريخهم، فهي شريعة كل أسرة، وشريعة كل قبيلة، وشريعة كل جماعة، وشريعة كل دولة. بل هي الشريعة العالمية التي استطاع علماء القانون الوضعي أن يتخيلوها، ولكنهم لم يستطيعوا أن يوجدوها.

وقد جاءت الشريعة كاملة لا نقص فيها، جامعة تحكم كل حالة، مانعة لا تخرج عن حكمها حالة، شاملة لأمور الأفراد والجماعات والدول، فهي تنظم الأحوال الشخصية والمعاملات وكل ما يتعلق بالأفراد، وتنظم شئون الحكم والإدارة

---

(1) المائدة: 3

والسياسة وغير ذلك مما يتعلق بالجماعة، كما تنظم علاقات الدول بعضها بالبعض الآخر في الحرب والسلم.

ولم تأت الشريعة لوقت دون وقت، أو لعصر دون عصر، أو لزمن دون زمن، وإنما هي شريعة كل وقت، وشريعة كل عصر، وشريعة الزمن كله حتى يرث اللّه الأرض ومَن عليها.

وقد صيغت الشريعة بحيث لا يؤثر عليها مرور الزمن، ولا يبلي جدتها، ولا يقتضي تغيير قواعدها ونظرياتها الأساسية، فجاءت نصوصها من العموم والمرونة بحيث تحكم كل حالة جديدة ولو لم يكن في الإمكان توقعها، ومن ثَمَّ كانت نصوص الشريعة غير قابلة للتغير والتبديل كما تتغير نصوص القوانين الوضعية وتتبدل.

وأساس الفرق بين الشريعة والقانون هو أن الشريعة من عند اللّه جَلَّ شأنه... وهو عالم الغيب القادر على أن يضع للناس نصوصاً تبقى صالحة على مر الزمان، أما القوانين فمن وضع البَشر، وتوضع بقدر ما يسد حاجتهم الوقتية، وبقدر قصور البَشر عن معرفة الغيب تأتي النصوص القانونية التي يضعونها قاصرة عن حكم ما لم يتوقعوه.

ولقد جاءت الشريعة من يوم نزولها بأحدث النظريات التي وصل إليها أخيراً القانون الوضعي مع أن القانون أقدم من الشريعة، بل جاءت الشريعة من يوم نزولها بأكثر مما وصل إليه القانون الوضعي، وحسبنا أن نعرف أنَّ كل ما يتمنى رجال القانون اليوم أن يتحقق من المبادىء موجود في الشريعة من يوم نزولها.

● لا مماثلة بين الشريعة والقانون:

ونستطيع بعد أن استعرضنا نشأة القانون ونشأة الشريعة أن نقول بحق: إنَّ الشريعة لا تماثل القانون ولا تساويه، ولا يصح أن تُقاس به، وإنَّ طبيعة الشريعة تختلف تماماً عن طبيعة القانون، ولو كانت طبيعة الشريعة من طبيعة القانون الوضعي لما جاءت على الشكل الذي جاءت به، وعلى الوصف الذي أسلفنا، ولوجب أن تأتي شريعة أولية ثم تأخذ طريق القانون في التطور مع الجماعة، وما كان يمكن أن تأتي بالنظريات الحديثة التي لم تعرفها القوانين الوضعية إلَّا أخيراً، بل ما كان يمكن

أن تصل إلى مثل هذه النظريات إلاَّ بعد أن تعرفها القوانين وبعد مرور آلاف من السنين.

ويستطيع القارىء من استعراض تاريخ القانون وتاريخ الشريعة أن يتبين الاختلافات المتعددة بين الشريعة والقانون والمميزات الكثيرة التي تميِّز الشريعة عن القانون، وللقارىء أن يتقصى تلك الاختلافات وهذه المميزات إذا شاء، أما أنا فأكتفي بأن أبرز الاختلافات الأساسية والمميزات الجوهرية لأن في الكلام عليها ما يُغني عن الكلام على غيرها.

● الاختلافات الأساسية بين الشريعة والقانون:

تختلف الشريعة الإسلامية عن القوانين الوضعية اختلافاً أساسياً من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أن القانون من صنع البَشر، أما الشريعة فمن عند اللّه، وكِلَا الشريعة والقانون يتمثل فيه بجلاء صفات صانعه، فالقانون من صنع البَشر ويتمثل فيه نقص البَشر وعجزهم وضعفهم وقلة حيلتهم، ومن ثَمَّ كان القانون عُرضة للتغيير والتبديل أو ما نسميه التطور كلما تطورت الجماعة إلى درجة لم تكن متوقعة أو وجدت حالات لم تكن منتظرة، فالقانون ناقص دائماً ولا يمكن أن يبلغ حد الكمال ما دام صانعه لا يمكن أن يوصف بالكمال، ولا يستطيع أن يحيط بما سيكون وإن استطاع الإلمام بما كان.

أما الشريعة: فصانعها هو اللّه، وتتمثل فيها قُدرة الخالق وكماله وعظمته وإحاطته بما كان وما هو كائن، ومن ثَمَّ صاغها العليم الخبير بحيث تحيط بكل شيء في الحال والاستقبال حيث أحاط علمه بكل شيء، وأمر جَلَّ شأنه أن لا تغيير ولا تبديل حيث قال: ﴿ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ﴾[1] لأنها ليست في حاجة للتغيير والتبديل مهما تغيَّرت الأوطَان والأزمَان وتطَوَّر الإنسان.

وقد يصعب على بعض الناس أن يؤمنوا بهذا القول لأنهم لا يؤمنون قبل كل شيء بأن الشريعة من عند اللّه، ولست أهتم من أمر هؤلاء إلَّا بأن يؤمنوا بأن الشريعة تتوفر فيها الصفات التي ذكرتها، وعليَّ أن أقيم لهم الدليل على توافرها،

---

(١) يونس: ٦٤

وعليهم هم بعد ذلك أن يبحثوا إن شاءوا عن سبب توفر هذه الصفات في الشريعة دون غيرها، وأن يبحثوا عن صانعها، ولينتظروا مني أن أقدم لهم الدليل عند الكلام على مميزات الشريعة، وإن كان في كل فصل من فصول هذا الكتاب الدليل على ما أقول.

أما الذين يؤمنون بأن الشريعة من عند اللّه فليس يصعب عليهم أن يؤمنوا بتوافر الصفات التي ذكرناها في الشريعة ولو لم يقدم لهم الدليل المادي على ذلك، لأن منطقهم يقضي عليهم أن يؤمنوا بتوفر هذه الصفات، فمَن كان يؤمن بأن اللّه خلق السموات والأرض، وسيَّر الشمس والقمر والنجوم، وسخَّر الجبال والرياح والماء، وأنبت النبات، وصوَّر الأجنة في بطون أمهاتها، وجعل لكل مخلوق خلقه من حيوان ونبات وجماد نظاماً دائماً لا يخرج عليه، ولا يحتاج لتغيير ولا تبديل ولا تطور. مَن كان يؤمن بأن اللّه وضع قوانين ثابتة تحكم طبائع الأشياء وحركاتها واتصالاتها، وأن هذه القوانين الطبيعية بلغت من الروعة والكمال ما لا يستطيع أن يتصوره الإنسان. مَن كان يؤمن بهذا كله وبأن اللّه أتقن كل شيء خلقه، فأولى به أن يؤمن بأن اللّه وضع الشريعة الإسلامية قانوناً ثابتاً كاملاً لتنظيم الأفراد والجماعات والدول، ولتحكم معاملاتهم، وأنَّ الشريعة بلغت من الروعة والكمال حداً يعجز عن تصوره الإنسان.

ومَن كان يؤمن بهذا كله ولكنه يريد أن يرى الدليل عليه ليطمئن قلبه فلينتظر مع الفريق الأول حتى يرى الدليل في موضعه، بل لعله يرى في كل مكان من هذا الكتاب ما يطمئن قلبه ونفسه إن شاء اللّه.

الوجه الثاني: أنَّ القانون عبارة عن قواعد مؤقتة تضعها الجماعة لتنظيم شئونها وسد حاجاتها، فهي قواعد متأخرة عن الجماعة، أو هي في مستوى الجماعة اليوم ومتخلفة عن الجماعة غداً، لأن القوانين لا تتغير بسرعة تطور الجماعة، وهي قواعد مؤقتة تتفق مع حال الجماعة المؤقتة، وتستوجب التغير كلما تغيرت حال الجماعة.

أما الشريعة فقواعد وضعها اللّه تعالى على سبيل الدوام لتنظيم شئون الجماعة، فالشريعة تتفق مع القانون في أن كليهما وُضِعَ لتنظيم الجماعة. ولكن الشريعة تختلف عن القانون في أن قواعدها دائمة ولا تقبل التغيير والتبديل. وهذه الميزة التي تتميز بها الشريعة تقتضي من الوجهة المنطقية:

أولاً: أن تكون قواعد الشريعة ونصوصها من المرونة والعموم بحيث تتسع لحاجات الجماعة مهما طالت الأزمان وتطورت الجماعة، وتعددت الحاجات وتنوَّعت.

وثانياً: أن تكون قواعد الشريعة ونصوصها من السمو والارتفاع بحيث لا يمكن أن تتأخر في وقت أو عصر ما عن مستوى الجماعة.

والواقع أن ما يقتضيه المنطق متوفر بوجهيه في الشريعة. بل هو أهم ما يميِّز الشريعة الإسلامية عن غيرها من الشرائع السماوية والوضعية. فقواعد الشريعة الإسلامية ونصوصها جاءت عامة ومرنة إلى آخر حدود العموم المرونة، كما أنها وصلت من السمو درجة لا يُتصور بعدها سمو.

ولقد مَرَّ على الشريعة الإسلامية أكثر من ثلاثة عشر قرناً تغيَّرت في خلالها الأوضاع أكثر من مرة، وتطورت الأفكار والآراء تطوراً كبيراً، واستحدث من العلوم والمخترعات ما لم يكن يخطر على خيال إنسان، وتغيَّرت قواعد القانون الوضعي ونصوصه أكثر من مرة لتتلاءم مع الحالات الجديدة والظروف الجديدة، بحيث انقطعت العلاقة بين القواعد القانونية الوضعية التي نطبقها اليوم وبين القواعد القانونية الوضعية التي كانت تُطبَّق يوم نزلت الشريعة، وبالرغم من هذا كله، ومع أن الشريعة الإسلامية لا تقبل التغيير والتبديل ظلت قواعد الشريعة ونصوصها أسمى من مستوى الجماعات، وأكفل بتنظيم وسد حاجاتهم، وأقرب إلى طبائعهم، وأحفظ لأمنهم وطمأنينتهم.

هذه هي شهادة التاريخ الرائعة يقف بها في جانب الشريعة الإسلامية، وليس ثمة ما هو أروع منها إلاَّ شهادة النصوص ومنطق النصوص، وخذ مثلاً قول اللّه تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾(1)، أو اقرأ قول الرسول: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» فهذان نصان من القرآن والسُنَّة بلغا من العموم والمرونة واليُسر ما لا يمكن أن يُتصور بعده عموم أو مرونة أو يُسر، وهما يقرران الشورى قاعدة للحكم على الوجه الذي لا يضر بالنظام العام ولا بمصلحة الأفراد أو الجماعة، وبتقرير مبدأ الشورى على هذا الوجه بلغت الشريعة من السمو حده الأقصى الذي لا يُتصور أن

---

(1) الشورى: ٣٨

يصل إليه البَشر في يوم من الأيام، إذ عليهم أن يجعلوا أمرهم شورى بينهم بحيث لا يحدث ضرر ولا ضرار، وهيهات أن يتحقق ذلك بين الناس.

ولو تتبعنا نصوص الشريعة لوجدناها على غرار النصين السابقين من العموم والمرونة والسمو، ومن السهل علينا أن نتبين هذه المميزات لأول وهلة في أي نص نستعرضه، فنصوص الشريعة كلها تصلح أمثلة على ما نقول، ويكفي أن نسوق للقارىء مثلاً آخر قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1] فهذا النص تدلَ صياغته على أنه بَلغ حد العموم والمرونة، أما المبدأ الذي جاء به النص فلم يُعرف بعد أن هناك ما هو خير منه، ولا يمكن أن يتصور العقل البَشري أن هناك طريقاً لأصحاب الدعوات يسلكونها في نشر دعواتهم خيراً من طريق الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن.

ويستطيع القارىء أن يقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[2] وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[3] وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾[4] وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[5]. وقوله: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[6] وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾[7] يستطيع القارىء أن يستعرض هذه النصوص وغيرها ليرى كيف بلغت من العموم والمرونة كل مبلغ، وليرى أنّ المبادىء التي جاءت بها هذه النصوص قد بلغت من السمو ما ليس بعده زيادة لمستزيد، أو خيال لمتخيل.

الوجه الثالث: ـ أن الجماعة هي التي تصنع القانون وتلونه بعاداتها وتقاليدها

---

(١) النحل: ١٢٥

(٢) فاطر: ١٨

(٣) البقرة: ٢٨٦

(٤) النحل: ٩٠

(٥) النساء: ٥٧

(٦) المائدة: ٨

(٧) النساء: ١٣٥

وتاريخها - والأصل في القانون أنه يوضع لتنظيم شئون الجماعة، ولا يوضع لتوجيه الجماعة، ومن ثَمَّ كان القانون متأخراً عن الجماعة وتابعاً لتطورها، وكان القانون من صنع الجماعة، ولم تكن الجماعة من صنع القانون.

وإذا كان هذا هو الأصل في القانون من يوم وجوده، فإن هذا الأصل قد تعدَّل في القرن الحالي، وعلى وجه التحديد بعد الحرب العظمى الأولى، حيث بدأت الدول التي تدعو لدعوات جديدة أو أنظمة جديدة تستخدم القانون لتوجيه الشعوب وجهات معينة، كما تستخدمه لتنفيذ أغراض معينة، وقد كان أسبق الدول إلى الأخذ بهذه الطريقة روسيا الشيوعية وتركيا الكمالية، ثم تلتهما إيطاليا الفاشيستية وألمانيا النازية، ثم اقتبست بقية الدول هذه الطريقة، فأصبح الغرض اليوم من القانون تنظيم الجماعة وتوجيهها الوجهات التي يرى أولياء الأمور أنها في صالح الجماعة.

أما الشريعة الإسلامية فقد علمنا أنها ليست من صنع الجماعة، وأنها لم تكن نتيجة لتطور الجماعة وتفاعلها كما هو الحال في القانون الوضعي، وإنما هي من صنع اللّه الذي أتقن كل شيء خلقه.

وإذا لم تكن الشريعة من صنع الجماعة، فإن الجماعة نفسها من صنع الشريعة، إذاً الأصل في الشريعة أنها لم توضع لتنظيم شئون الجماعة فقط كما كان الغرض من القانون الوضعي، وإنما المقصود من الشريعة قبل كل شيء هو خلق الأفراد الصالحين والجماعة الصالحة، وإيجاد الدولة المثالية، والعالَم المثالي، ومن أجل هذا جاءت نصوصها أرفع من مستوى العالَم كله وقت نزولها، ولا تزال كذلك حتى اليوم، وجاء فيها من المبادىء والنظريات ما لم يتهيأ العالم غير الإسلامي لمعرفته، والوصول إليه إلاَّ بعد قرون طويلة، وما لم يتهيأ هذا العالم لمعرفته أو يصل إليه حتى الآن. ومن أجل هذا تولى اللّه جَلَّ شأنه وضع الشريعة، وأنزلها على رسوله نموذجاً من الكمال ليوجه الناس إلى الطاعات والفضائل، ويحملهم على التسامي والتكامل حتى يصلوا أو يقتربوا من مستوى الشريعة الكامل وقد حققت الشريعة ما أراده لها العليم الخبير، فأدت رسالتها أحسن الأداء، وجعلت من رعاة الإبل سادة للعالَم، ومن جُهَّال البادية مُعلِّمين وهُداة للإنسانية.

ولقد أدت الشريعة وظيفتها طالما كان المسلمون متمسكين بها عاملين بأحكامها، تمسك بها المسلمون الأوائل وعملوا بها وهم قلة مستضعَفة يخافون أن يتخطفهم الناس، فإذا هم في عشرين سنة سادة العالَم وقادة البَشر، لا صوت إلاَّ

صـوتهم، ولا كلمة تعلو كلمتهم، ومـا أوصلهم لهذا الـذي يشبه المعجـزات إلاّ الشـريعة الإسـلامية التي علّمتهم وأدبتهم، ورققت نفـوسهم، وهذبت مشـاعـرهم وأشعرتهم العزة والكرامة، وأخذتهم بالمساواة التامة، والعدالـة المطلقـة، وأوجبت عليهم أن يتعاونوا على البر والتقوى، وحرَّمت عليهم الإثم والعدوان وحرَّرت عقولهم ونفوسهم من نير الجهالات والشهوات، وجعلتهم يعتقدون أنهم خير أمـة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، ويؤمنون باللّه.

كان ذلك حال المسلمين طالمـا تمسكوا بشـريعتهم، فلما تـركوهـا وأهملوا أحكامها تركهم الرقي وأخطأهم التقدم، ورجعوا القهقرى إلى الظلمات التي كانوا يعمهون فيها من قبل فعادوا مستضعَفين مستعبَـدين، لا يستطيعـون دفع معتـد ولا الامتناع من ظالم.

وقد خُيِّلَ للمسلمين وهم في غمرتهم هذه أنَّ تقدم الأوروبيين راجع لقوانينهم وأنظمتهم، فذهبـوا ينقلونها وينسجـون على منوالهـا، فلم تزدهم إلاَّ ضـلالاً على ضلالهم، وخبالاً على خبالهم، وضعفاً على ضعفهم، بل جعلتهم أحزاباً وشيعاً، كل حزب بما لديهم فرحون، بأسهم بينهم شديد تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتّى.

ولو أراد اللّه بالمسلمين خيراً لعلموا أن الشريعة الإسلامية وقد جاءت كاملة لا يشوبها نقص حاملة في طياتها وسائل التقدم والتطور المستمر للمجتمع، هي أصلح الشرائع لعصور التقدم وعصور التأخر على السواء، لأنها في كل الأحوال ترمي إلى تكون الجماعة الصالحة وتوجيهها دائماً للتقدم المستمر والتطور الصالح، ولا تقنع من ذلك بما هو دون الكمال التام.

وإنَّ في تاريخ المسلمين لآية، وإنَّه لعبرة لمن كان له قلب، وإنَّ فيه الدليل الحاسم على أن الشريعة الإسلامية هي التي خلقت المسلمين من العدم، وجعلتهم أمة فوق الأمم، ودفعتهم إلى الأمام، وسوَّدتهم على دول العالَم، وإنَّ فيه الدليل الحـاسم على أن حياة المسلمين وتقـدمهم ورقيهم متوقف على تـطبيق الشـريعـة الإسلامية. فالمسلمون من صنع الشريعة، كيانهم تـابع لكيـانها ووجـودهم مرتبط بوجودها، وسلطانهم تابع لسلطانها. اهـ[1].

* * *

(١) الجزء الأول من «التشريع الجنائي الإسلامي» للشهيد عبد القادر عودة، ص ١٤ ـ ٢٣

مصَادر الشّريعَة

- القرآن الكريم.
- السُّنة النبوية.
- مصادر أخرى.



مصادر الشريعة
القرآن الكريم



للشريعة الإسلامية ـ عند التحقيق ـ مصدر واحد لا شريك له، هو: الوحي الإلهي.

وهذا الوحي قسمان

وحي متلو، وهو القرآن الكريم، ومعنى أنه «متلو» أنه متعبَّد بتلاوته. ووحي غير متلو، وهو السُنَّة النبوية.

ـ ومن فضل اللّه على المسلمين: أنهم وحدهم الذين يملكون المصدر الوحيد، الذي يتضمن كلمات اللّه تعالى الأخيرة للبَشر، سالمة من كل تحريف أو تزييف أو زيادة أو نقصان. وذلك هو القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولم يزل كما أنزله اللّه على قلب محمد، وكما لقَّنه ﷺ لأصحابه، وتلقاه عنهم مَن بعدهم جيلاً بعد جيل، محفوظاً في الصدور، مكتوباً في المصاحف، متلواً بالألسنة، مسموعاً في المساجد والمعاهد والمنازل، محوطاً بكل معاني التكريم والتقديس.

ـ إنه كما وصفه منزِّله: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾(١).

ـ وكما خاطبَ به المنزَّل عليه: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾(٢).

---

(١) هود: ١

(٢) إبراهيم: ١

كتاب تميَّز بجملة خصائص، أهمها:

● **الإعجاز:**

فقد تميَّز دون الكتب السماوية الأخرى بالإعجاز الإلهي فهو المعجزة الكبرى والآية العظمى لمحمد ﷺ.

فقد شاء اللّه أن تكون معجزات الرسل، وآيات الأنبياء السابقين، مادية حسية، كقلب العصا حية لموسى، وإبراء الأكمه والأبرص، وإحياء الموتى بإذن اللّه للمسيح عيسى لأن رسالاتهم كانت موقوته بزمن ثم ينسخها ما بعدها.

أما رسالة محمد فهي الرسالة الخاتمة والخالدة، التي تميَّزت بشمولها في المكان، فهي رحمة للعالمين، وبشمولها في الزمان، فهي باقية إلى قيام الساعة، ولا نبوَّة بعد محمد، وبشمولها لكل حياة الإنسان، فهي رسالة الدنيا والآخرة، ورسالة الفرد والمجتمع، ورسالة العقل والقلب، والمادة والروح.

وكان من حكمة اللّه أن تكون الآية الدالة على صدق صاحب هذه الرسالة آية عقلية معنوية، لا تنتهي بانتهاء زمن وقوعها كالآيات الكونية الأخرى، بل هي باقية تتحدى العالَمين من بعد كما تحدت العرب من قبل.

إن هذه الآية العظمى ـ القرآن ـ تشتمل على «الإعجاز البياني» الذي كان أظهر ألوان الإعجاز في تحدي العرب، الذين عجزوا أن يأتوا «بحديث مثله» أو «بعشر سور مثله مفتريات» أو «بسورة من مثله»، وحقت عليهم كلمة اللّه: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾[1].

ولشيخنا العلاَّمة الدكتور محمد عبد الله دراز صفحات رائعة في بيان بعض أسرار هذا الإعجاز في كتابه العميق الممتع «النبأ العظيم» لا يستغني دارس للقرآن عن الرجوع إليه.

وللشهيد الأديب سيد قطب كتابان رائعان في هذا الجانب، هما «التصوير الفني في القرآن» و«مشاهد القيامة في القرآن».

---

(١) الإسراء: ٨٨

كما اشتمل القرآن على لون آخر من الإعجاز، يمكن تحدي الأمم جميعاً به، وإن لم يعرفوا العربية، لأنه يتعلق بمضمون القرآن ومحتواه، وهو ما يمكن تسميته «الإعجاز الإصلاحي أو التشريعي» الذي تضمن أعظم التعاليم، وأقوم المناهج، لهداية البَشرية إلى التي هي أقوم، في تزكية الفرد، وإسعاد الأسرة، وتوجيه المجتمع، وبناء الدولة، وإقامة العلاقات الدولية على أمتن الدعائم.

وقد حاول العلاّمة المجدِّد السيد رشيد رضا أن يجدد التحدي بالقرآن بهذا اللون من الإعجاز، فألَّف في ذلك كتابه القيم «الوحي المحمدي» وعني فيه بإبراز أعظم مقاصد القرآن الكريم في الإصلاح. فكانت ثمانية. كل منها تدل بمفردها على أن هذا الكتاب لا يمكن أن يأتي به بَشر، فكيف إذا اجتمعت كلها؟! وكيف إذا كان هذا البَشر أمياً في أمة أمية لا تكتب ولا تحسب؟! وفي عصر كان أبعد ما يكون عن التفكير في مثل هذه التعاليم؟!!.

كما كتب العلاّمة الشيخ أبو زهرة عدة مقالات علمية في مجلة «المسلمون» الشهرية تحت عنوان «شريعة القرآن دليل على أنه من عند اللّه».

واشتمل القرآن الكريم على لون آخر من الإعجاز كشف عنه العصر الحديث وهو ما اصطلح على تسميته «الإعجاز العلمي» وهو ما يتعلق بحقائق الكون والحياة، وعجائب خلق الإنسان والحيوان والنبات، وخلق السموات والأرض، ما تضمن ذلك من أوصاف بالغة الدقة، باهرة الروعة، سبقت أحدث ما انتهت إليه علوم الكون والحياة في عصرنا الذي بلغ الذروة في مضمار المعارف العلمية الطبيعية والرياضية.

ولهذا الإعجاز رجال متحمسون، جلهم بل كلهم من علماء الكون لا من علماء الدين. ولهم كتب ومؤلَّفات، وندوات ومؤتمرات، وهيئات ومؤسسات، ولا ريب أن جانباً كبيراً مما ظهر من بحوث الإعجاز العلمي يدل على أن هذا الكتاب يستحيل أن يكون من صنع رجل أمي في أمة أمية في عصر متخلف، فلم يبق إلا أن يكون كما قال منزِّله: ﴿قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1].

﴿لَّـٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ ۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ۖ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾[1].

---

(١) الفرقان: ٦

(٢) النساء: ١٦٦

● **الخلود والحفظ:**

ويتميَّز القرآن كذلك بأنه كتاب اللّه الخالد، الباقي إلى أن يرث اللّه الأرض وما عليها، فهو ليس كتاب جيل أو عصر، ولا كتاب أجيال أو أعصار، ثم ينقضي زمنه، وينسخه غيره، كما نُسِخَت كتب الأولين بكتب بعدها.

بل هو الكتاب الخاتم للرسالة الخاتمة، وقد تضمن آخر ما أراد اللّه تعالى أن يقوله للبَشرية بعد أن اكتمل نضجها، واستحقت أن تُخاطَب بالرسالة العامة الخالدة.

فليس بعد القرآن كتاب، ولا بعد محمد ﷺ رسول، بعد أن ختم اللّه به النبيين.

ومن هنا تكفل اللّه تعالى بحفظه من كل تحريف أو تبديل، وأعلن ذلك بصيغة تجمع كل دلائل التأكيد: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾[1] بما تدل عليه الجملة الإسمية. وحرف التأكيد «إنّ» وضمير الفصل «نحن» وبإعادة «أنّ» وباللام في الخبر «لحافظون». ومجرد الوعد أو الخبر من اللّه تعالى كافٍ، فإن وعده حق، وخبره صدق، فكيف مع هذه المؤكّدات؟!.

ومن دلائل ذلك أن أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان مرَّت على هذا الكتاب الكريم منذ نزوله على قلب محمد ﷺ في غار حِراء، وإلى اليوم، ولم يزل محفوظاً مصوناً كاملاً، كما نزل به الروح الأمين جبريل، وكما وعاه عنه الرسول الكريم محمد، وكما بلّغه لأصحابه فحفظوه في صدورهم، وكتبوه في صحفهم، وكما تلقاه منهم المسلمون بعدهم جيلاً إثر جيل، لم يتعرض هذا الكتاب لزيادة أو نقص، بل بقي كما هو برسمه الأول وإن تغيَّرت قواعد الرسم والإملاء، كما بقي يُقرأ بطريقة قراءته الأولى بغنه مدِّه وحركاته وسكناته، وقراءاته المختلفة التي أقرها كلها الرسول ﷺ.

ولقد يسَّر اللّه لهذا القرآن عشرات الألوف يحفظونه متعبدين بتلاوته، متقربين إلى اللّه بحفظه، فإن اللّه سبحانه كما يسَّر فهمه، يسَّر حفظه، حتى لصبيان المسلمين وبناتهم. وهذا لم يحظ به كتاب غيره، حتى إنَّ أعظم قسيس من النصارى لا يحفظ الكتاب المقدس عندهم، ولا نصفه ولا رُبعه. بل نجد من غير

---

(١) الحجر: ٩

العرب من المسلمين كالهنود والباكستانيين والبنغاليين والأفغان والأتراك مَن يحفظ هذا القرآن عن ظهر قلب، ولا يُسقط منه حرفاً، وهو لا يعرف معنى كلمة منه، لأنه لم يعرف العربية.

حفظ اللّٰه القرآن، فلا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لأنه كتاب الزمن كله، فلا ينبغي أن يُحمل على ثقافة عصر خاص، أو أفكار جيل معيَّن فإن الثقافات تتطور، والأفكار تتغير، والقوانين تتبدل، والعصور والأجيال تذهب، ويبقى كتاب اللّٰه كما أنزله اللّٰه.

● **الشمول:**

ومن خصائص القرآن كذلك: الشمول، فكما أنه كتاب الزمن كله هو كتاب الدين كله: جمع أصول الهداية الإلهية، والتوجيه الرباني، في العقائد والشعائر والآداب والأخلاق، كما جمع أصول التشريع الإلهي في العبادات والمعاملات وشؤون الأسرة، وعلاقات المجتمع الصغير والكبير، المحلي والدولي. حتى إن أطول آية فيه إنما أنزلت لتنظم شأناً من شؤون الحياة الاجتماعية، وهو كتابة الدَّيْن.

وإلى جانب هذا هو كتاب الإنسانية كلها، وكتاب الحياة كلها. ولهذا «جعله اللّٰه للناس» و«للعالمين» كما قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾[1]، وقال سبحانه: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[2].

فليس هو كتاباً لجنس دون جنس، ولا لوطن دون وطن، ولا لطائفة من الناس دون أخرى.

ليس للعقليين دون العاطفيين، ولا العكس، وليس للروحيين دون الماديين ولا العكس، وليس للحكام دون المحكومين، ولا العكس، وليس للأغنياء دون الفقراء ولا للفقراء دون الأغنياء، إنه كتاب الجميع، ودستور الجميع.

فالقرآن دستور شامل، وصفه مُنزِّله ـ وهو رب كل شيء ـ بأنه تبيان لكل شيء، فقد خاطب الرسول المنزَّل عليه بقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ

---

(١) البقرة: ١٨٥

(٢) التكوير: ٢٧

وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾[1].

وقد قال الخليفة الأول: «لو ضاع مني عقال بعير لوجدته في كتاب الله».

فلم ينزله الله بياناً للعقيدة أو للعبادة فقط، فيكون كتاباً في اللاهوت، ولا بياناً للفضائل والآداب فقط، فيضاف إلى كتب الأخلاق، ولا بياناً للشرائع والأنظمة فحسب، فيكون كتاباً في القانون، ولكنه كتاب يضم ذلك كله، وفوق ذلك كله، في نسق فريد ونظم بديع.

اقرأ هاتين الآيتين في سورة البقرة:

﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ وَلَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٣١﴾ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[2].

تُرى كيف نُصنِّف هاتين الآيتين؟.

إنهما تتضمنان تشريعاً للأسرة، وتتضمنان كذلك تربية وتوجيهات أخلاقية وإرشادات دينية، وتذكيراً بالله واليوم الآخر، وتقرران علم الله بكل شيء على حين لا يعلم البَشر.

فهل تُحْسَب هاتان الآيتان في التشريع أم في التربية أم في العقيدة أم في الآداب؟ ـ الحقيقة أنهما في ذلك كله في وقت واحد.

ومن شمول القرآن: أنه لا يخاطب العقل وحده ولا القلب وحده، بل يخاطب الكيان الإنساني كله، فيقنع العقل، ويحرك القلب في وقت واحد كذلك، فإذا قرأ الإنسان أو سمع مثل هذه الآيات: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴿٦﴾ ٱلَّذِى

---

(١) النحل: ٨٩

(٢) البقرة: ٢٣١ ـ ٢٣٢

﴿خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝ فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾[1]. يجدها تخاطب الإنسان كله: عقله ووجدانه وروحه، فلا يكتفي بخطاب القلب والضمير وحده، كما هو المعهود في كتب الدين واللاهوت قبل القرآن، ولا يخاطب الفكر والعقل وحده، كما هو شأن كتب الفلسفة قديماً وحديثاً. إنما هو يخاطب الذات الإنسانية بكل مقوماتها وخصائصها.

يقول المرحوم الأستاذ عباس العقاد:

«يخاطب الإسلام العقل، ولا يقصر خطابه على الضمير أو الوجدان. وفي حكمه أن النظر بالعقل هو طريق الضمير إلى الحقيقة، وأن التفكير باب من أبواب الهداية التى يتحقق بها الإيمان: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْ﴾[2]، ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾[3].

«وما كان الشمول في العقيدة ليذهب مذهباً أبعد وأوسع من خطاب الإنسان، روحاً وجسداً، وعقلاً وضميراً، بغير بخْس ولا إفراط في ملكة من هذه الملكات»[4].

وهو لا يخاطب صنفاً واحداً من البَشر له اتجاه عقلي أو نفسي معيَّن، مغفلاً مَن عداه من الأصناف ذوي الاتجاهات المتعددة.

كلا، إنه يخاطب كل الأصناف، ويُشبع كل الاتجاهات السوية.

أ ـ إنَّ طالب الحقيقة العقلية يجد في القرآن ما يرضي منطقه، ويأخذ بلبه إذا سمعه يصيح بالعقل أن ينظر ويفكر، ويهيب به أن يرفض الظن والخرص واتباع الهوى والتقليد، وأن يعتمد على البرهان وحده.

ويكفي أنَّ مشتقات العقل، مثل: «يعقلون» و«تعقلون» ذكرت في القرآن ٥٨ (ثمانية وخمسين) مرة، وذكرت مشتقات الفكر ١٧ (سبع عشرة مرة)، وذكرت كلمة «الألباب» ـ أي العقول ١٩ (ست عشرة) مرة..

---

(١) الانفطار: ٦ ـ ٨
(٢) سبأ: ٤٦
(٣) البقرة: ٢١٩
(٤) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ص ٢٤. ط أولى.

وهذا غير الآيات الكثيرة التي اشتملت على كلمات ومشتقات أخر مثل: النظر والاعتبار والتدبر والحُجَّة والبرهان والنُهَى ونحو ذلك، مما يبحث عنه طلاَّب الحقائق العقلية، فلا يجدونه في كتاب ديني غير القرآن.

ب ـ والباحث عن الحقيقة الروحية، يجد في القرآن ما يرضي ذوقه، ويغذي وجدانه، ويشبع نهمه وتطلعاته في آفاق الروح، في مثل قصة موسى والعبد الصالح الذي قال اللّه فيه: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾(1).

ج ـ والحريص على القيم الأخلاقية يجد في القرآن ضالته وطلبته. وإذا كان موضوع الأخلاق هو «الخير» فالقرآن قد دَلَّ على «الخير» كما هدى إلى «الحق»، وقد جعل فعل الخير إحدى شُعب ثلاث لمهمة المسلم: ﴿وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾(2)، ولكنه لم يكتف من المسلم بفعل الخير، بل طلب أن يدعو إليه ويدل عليه: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ﴾(3).

والأخلاق في القرآن تحتل مساحة عريضة لا يتسع المقام للحديث عنها، ونوصي بالرجوع إلى «دستور الأخلاق في القرآن» للعلاَّمة الدكتور محمد عبد اللّه دراز رحمه اللّه.

د ـ وعاشق القيم الجمالية يجد في القرآن ما ينمي حاسته الجمالية ويغذي شعوره الفني، وذلك بما لفت إليه القرآن الأنظار من الاستمتاع بجمال الطبيعة: ﴿وَزَيَّنَّٰهَا لِلنَّٰظِرِينَ﴾(4)، ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾(5)، وجمال النبات: ﴿وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾(6)، ﴿فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾(7)، وجمال

---

(1) الكهف: 65
(2) الحج: 77
(3) آل عمران: 104
(4) الحجر: 16
(5) الملك: 5
(6) سورة ق: 7
(7) النمل: 60

الحيوانات: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾(1)، وجمال الإنسان: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾(2)، وجمال المخلوقات كلها: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾(3).

ووراء ذلك كله ما احتواه أسلوب القرآن ذاته من جمال معجز في شكله ومضمونه.

* * *

---

(1) النحل: ٦
(2) التغابن: ٣
(3) النمل: ٨٨



السُنَّة النبوية



السُنَّة: ما رُوِيَ عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير.

فإذا كان القرآن هو المصدر الأول للشريعة، فالسُنَّة هي المصدر الثاني لها، وهي البيان النظري، والتطبيق العملي للقرآن.

القرآن بمثابة «الدستور» الذي يتضمن الأصول والقواعد الإلهية الأساسية التي لا بد منها لتوجيه الحياة الإسلامية، وهداية البَشرية إلى التي هي أقوم.

والسُنَّة هي المنهاج النبوي الذي يُفصِّل ما أجمله هذا الدستور، ويخصص ما عممه، ويُقيِّد ما أطلقه، ويضع له الصور التطبيقية من حياة رسول الله ﷺ وسيرته الجامعة. والقرآن يقرر أن من مهمة الرسول أن يبيِّن ما أنزل اللّه من الكتاب يقول تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1].

ويقول: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[2].

ولولا السُنَّة ما عرفنا الكثير من أحكام الإسلام من عبادات أو معاملات. ومَن قرأ كتب الفقه الإسلامي بمختلف مذاهبه، تبيَّن له أن السُنَّة هي عمدة معظم الأحكام.

لقد أمر القرآن بالصلاة، ولكن لم يبيِّن عددها، ولا مواقيتها، ولا كيفيتها ولا أنواعها، من فرض ونفل، ولكن السُنَّة هي التي تولت تفصيل ذلك.

---

(١) النحل: ٤٤

(٢) النحل: ٦٤

وأمر القرآن بالزكاة، ولكنْ لم يبيِّن كل أنواع المال الذي تجب فيه الزكاة، ولا النِصاب اللازم لوجوب الزكاة، ولا مقدار الواجب، ولا زمن الوجوب، ولكن السُنَّة هي التي حددت ذلك كله.

وكذلك الصوم والحج والعُمرة كلها فصَّلتها السُنَّة.

وقد زعم بعض الناس قديماً وحديثاً أن القرآن يُغني عن السُنَّة، وأنَّ اللَّه جعله تبياناً لكل شيء، وأنَّ القرآن حُفِظَ من التبديل، والسُنَّة لم يُضمن لها هذا الحفظ.

وهذا الزعم مخالف للقرآن نفسه، فقد أمر بطاعة الله وطاعة رسول الله معاً قال تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[2].

بل اعتبر القرآن طاعة الرسول من طاعة اللَّه: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾[3].

وحذَّر أشد التحذير من مخالفة أمره: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[4].

بل نفى القرآن الإيمان عمن لم يرض بحكم رسول الله ﷺ وأقسم على ذلك: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾[5].

كما حذَّرت السُنَّة نفسها من هذه النزعة المنحرفة، فقد جاء في حديث المقداد بن معد يكرب: «ألا إني أوتيتُ الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم من حرام فحرِّموه! ألا لا يحل لكم لحم الحمار الأهلي ولا كل ذي ناب من السبع...»[6].

---

(١) النور: ٥٤

(٢) الحشر: ٧

(٣) النساء: ٨٠

(٤) النور: ٦٣

(٥) النساء: ٦٥

(٦) رواه أحمد وأبو داود بإسناد صحيح.

وهذا الزعم كذلك مخالف لإجماع الأمة بكل طوائفها، وجميع مذاهبها، وفي مختلف عصورها، فقد كانت ترجع إلى السُنَّة مع القرآن.

والقول بأن القرآن حُفِظَ من التبديل دون السُنَّة، فقد بيَّن الإمام أبو إسحاق الشاطبي أن حفظ القرآن يتضمن حفظ السُنَّة، لأن حفظ المبيِّن يقتضي حفظ ما بيَّنه، فهذا من لوازم ذاك، ولهذا هيّأ اللّٰه لعلم السُنَّة من كل خلف عدوله «ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»، كما بيّنا ذلك في كتابنا «كيف نتعامل مع السُنَّة النبوية».

وزعم بعضهم أن الذي يؤخذ به في الأحكام هو السُنَّة المتواترة أو الحديث المتواتر، وهو الذي نقله جماعة عن جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة.

أما السُنَّة الآحادية أو حديث الآحاد، وهو ما يقابل المتواتر مما نقله فرد أو اثنان أو ثلاثة أو أكثر مما لم يبلغ حد التواتر. فلا يؤخذ به.

وقد رد الإمام الشافعي في «الرسالة» على من قال هذا القول، وفنَّده بالأدلة الناصعة. فقد كان الرجل يفد على الرسول الكريم مندوباً من قومه، فيتعلم منه الدين، ثم يعود إلى قومه مبلِّغاً ومعلِّماً.

وكان النبي عليه الصلاة والسلام يبعث أفراداً من أصحابه إلى القبائل والأقاليم كما بعث أبا موسى ومعاذاً إلى اليمن، دُعاة ومعلمين.

والوقائع الثابتة الدالة على قبول خبر الواحد كثيرة، وقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1]. تنبيه على قبول خبر الواحد، لأنه قد ينفر من الجماعة فرد واحد للتفقه في الدين فيلزم قبول ما جاء به، وإلاَّ لم يكن لنفيره للعلم فائدة إذا رجع إلى قومه.

المهم أن يكون هذا الواحد ثقة مأموناً، وهو ما توافر فيه شرطان: العدالة والضبط، وأن يكون السند متصل الحلقات من مبدئه إلى منتهاه، وأن يسلم الحديث ـ سنداً ومتناً ـ من الشذوذ والعلة القادحة.

---

(١) التوبة: ١٢٢

والفرق بين القرآن والسُّنَّة أمور، أهمها:

١ ــ إنَّ القرآن كله ثابت بالوحي الجليّ، فقد نزل به جبريل على قلب محمد ﷺ، أما السُّنَّة فمنها ما كان عن طريق الإلهام في اليقظة ـ النفث في الروع ـ ومنها عن طريق الإلهام في المنام: الرؤيا الصادقة، ومنها ما كان اجتهاداً من الرسول أقرّه اللَّه عليه.

٢ ــ إنَّ القرآن لفظه ومعناه من اللَّه تعالى، ليس لجبريل فيه إلَّا النقل، ولا لمحمد فيه إلَّا التلقي، بخلاف السُّنَّة فإن معناها الموحى به من اللَّه واللَّفظ من النبي ﷺ.

٣ ــ إنَّ القرآن كله ثابت بالتواتر اليقيني الذي لا ريب فيه، بخلاف السُّنَّة، فمنها ما هو ثابت بالتواتر وهو الأقل، مثل الأركان العملية كالصلاة والحج، وبعض الأحاديث القولية، ومنها ما هو ثابت بطريق الآحاد وهو الأكثر.

٤ ــ إنَّ القرآن له أحكامه الخاصة، فهو يُتعبد بتلاوته، ولا يجوز قراءته بالمعنى، ولا يمسه جُنُب ولا حائض ولا مُحْدِث (على خلاف في هذا الحكم) بخلاف السُّنَّة في ذلك.

وقد مرّ تدوين السُّنَّة وكتابتها بأطوار مختلفة[1] حيث بدأت كتابتها من عهد النبي ﷺ واتسع في عهد الصحابة، ثم ازداد اتساعاً في عهد التابعين وتلاميذهم، حتى كان عصر التدوين للعلوم، وأفرغت السُّنَّة في كتب ودواوين كثيرة أهمها:

الموطأ، والكتب الستة، ومسند أحمد، وسُنن الدارمي.

وقد عَنِيَ العلماء بالسُّنَّة المتعلقة بالأحكام والتشريع، وأفردوا أحاديثها بالتأليف، ومن أشهرها:

١ ــ منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار للإمام عبد السلام بن تيمية جد شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، وهو الذي شرحه الإمام الشوكاني بكتابه الشهير «نيل الأوطار».

٢ ــ بلوغ المرام من أدلة الأحكام، لشيخ الإسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني صاحب «فتح الباري» وغيره من كتب الحديث.

---

(١) انظر: ملخصاً مركزاً لهذه الأطوار في كتاب العلامة سليمان الندوي «الرسالة المحمدية» ط. السلفية، القاهرة ـ تقديم العلامة محب الدين الخطيب.

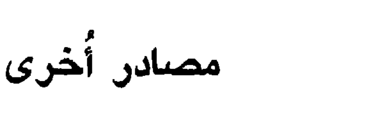
وهو الذي شرحه الإمام الصنعاني بكتابه «سُبل السلام» وهما مصدران لا غنى لطالب علم الشريعة عنهما[1].

* * *

(١) هناك موسوعات في الأحاديث والآثار المتعلقة بالأحكام مثل: (شرح معاني الآثار) لأبي جعفر الطحاوي الحنفي، و(السنن الكبرى) لأبي بكر البيهقي الشافعي.



مصادر أُخرى



وللشريعة مصادر أخرى، وإن كانت كلها مستمَدة من القرآن والسُنَّة. بعضها يُعتبر مصادر أصلية، وبعضها يُعتبر مصادر فرعية أو تابعة. بعضها متفَق عليه أو شبه متفَق عليه، وبعضها مختلَف فيه.

من هذه المصادر مصدران يُذكران عادة مع الكتاب والسُنَّة، وهما: الإجماع والقياس، وهما من المصادر - أو الأدلة - التي يعتمدها جمهور الأمة.

ومجالنا هنا لا يتسع عنهما. وإنما مجالهما الأساسي «علم أصول الفقه». على أننا سنشير إلى «القياس» عندما نتحدث بعد ذلك عن «عوامل السعة والمرونة في الشريعة».

وهناك مصادر أخرى تابعة. وقد اختلف في اعتبارها الفقهاء، ما بين قابل ورافض، وموسِّع ومضيِّق، مثل: الاستصلاح، والاستحسان، والعُرف، والاستصحاب، وشرع مَن قبلنا، وقول الصحابي.. وغيرها. ولا يتسع المقام للحديث عنها، في هذا المدخل. وسنشير إلى بعضها في عوامل السعة والمرونة بعد ذلك.

* * *



المقاصد العامة للشريعة

- رعاية المصالح.
- سعة المصلحة وشمولها في نظر الشرع.
- درء المفاسد لازم لرعاية المصالح.
- تعارض المصالح والمفاسد وموقف الشريعة.
- سبيل التوفيق.
- سبيل التغليب والترجيح.
- ملاحظات مهمة حول مقاصد الشريعة.



المقاصد العامة للشريعة

● رعاية المصالح :

هل للشريعة مقاصد وأهداف لما شرعته من أحكام؟ سواء ما أمرت به من فرائض ومندوبات، وما نهت عنه من مُحَرَّمات ومكروهات، وما جعلت للمكلفين الخيار في فعله وتركه من مباحات.

أم إن الشريعة في أحكامها تعبدية تحكمية، تأمر وتنهى، وتُحَلِّل وتُحَرِّم، دون أن تقصد إلى شيء وراء أمرها ونهيها، وحظرها وإباحتها؟ وبعبارة أخرى: هل أحكام الشريعة معلَّلة بعلل مفهومة للبَشر أم لا؟.

ونبادر فنقول: إن الجمهرة العظمى من علماء الأمة من السَّلَف والخَلَف، متفقون على أن أحكام الشريعة ـ في جملتها ـ معلَّلة، وأن لها مقاصد في كل ما شرعته، وأن هذه المقاصد والعلل والحكم معقولة ومفهومة في الجملة، بل معقولة ومفهومة تفصيلاً؛ إلاَّ في بعض الأحكام التعبدية المحضة، والتي كان من الحكمة المعقولة أيضاً: ألاَّ يُعرف تفصيل ما وراءها من أسرار.

لم يشذ عن هذا الاتجاه إلاَّ فئات قليلة، من المتكلمين أو الفقهاء ـ مثل الظاهرية ـ اكتسحهم التيار العام الذي يقول بتعليل الأحكام.

ومما لا ريب فيه لأي دارس أن الشريعة الإسلامية أقامت أحكامها على رعاية مصالح المكلَّفين، ودرء المفاسد عنهم، وتحقيق أقصى الخير لهم.

فاللَّه سبحانه قد جعل رسالة محمد ﷺ رحمة للناس كافة، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[1].

---

(١) الأنبياء: ١٠٧

كما أودع الله في كتاب هذه الشريعة - القرآن الكريم - الشفاء والهدى والرحمة لكل منَ آمن به واتبعه، كما قال تعالى يخاطب الناس كافة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[1].

ومَن استقرأ أحكام هذه الشريعة المحمدية، وتأمل ما عللت به في القرآن والسُّنَّة، تبيَّن له أنها قصدت إلى إقامة مصلحة الخلق في كل ما شرعته، حتى العبادات نفسها، روعيت فيها مصلحة المكلَّفين، إذ اللَّه تعالى غني عن عبادة خلقه، لا تنفعه طاعتهم وشكرهم، ولا تضيره معصيتهم وكفرهم، وإنما يعود ذلك إليهم أنفسهم: ﴿وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشۡكُرُ لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيّٞ كَرِيمٞ﴾[2].

فقد اقتضت حكمة اللَّه تعالى ورحمته وجوده وإحسانه أن يتعبد خلقه بما فيه صلاحهم وفلاحهم في العاجلة والآجلة، ولهذا نقرأ في كتاب اللَّه مثل هذه التعليلات للعبادات الشعائرية الكبرى في الإسلام، في ختام آية الوضوء نقرأ: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾[3]. وفي الصلاة نقرأ: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ﴾[4]. وفي الزكاة نقرأ: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[5]. وفي الصوم: ﴿لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾[6]. وفي الحج: ﴿لِّيَشۡهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمۡ﴾[7].

فإذا كانت مصالح المكلَّفين مرعية في ذات العبادات التي اعتبر التعبد هو المقصود الأول منها، فكيف بأمور المعاملات الدنيوية، التي تنتظم بها معايشهم وعلاقاتهم أفراداً وأسراً ومجتمعات وأمماً؟.

ولهذا أكد المحققون من علماء الأمة: أن الشريعة إنما وُضِعتْ لإقامة مصالح العباد في المعاش والمعاد، أو في العاجل والآجل[8].

---

(١) يونس: ٥٧

(٢) النمل: ٤٠

(٣) المائدة: ٦

(٤) العنكبوت: ٤٥

(٥) التوبة: ١٠٣

(٦) البقرة: ١٨٣ (٧) الحج: ٢٨.

(٨) إعلام الموقعين جـ١، والموافقات جـ٢ ص٦. ط. التجارية بتعليق العلامة عبد الله

وهذه المصالح إما ضرورية أو حاجية، أو تحسينية، حسب تقسيم الإمامين الغزالي والشاطبي[1]. وغيرهما.. قال الإمام الشاطبي:

«تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام:

أحدها: أن تكون ضرورية.

والثاني: أن تكون حاجية.

والثالث: أن تكون تحسينية.

فأما الضرورية فمعناها: أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقِدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين، والحفظ لها يكون بأمرين:

أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعتها من جانب العدم.

وبعد أن ذكر الشاطبي أمثلة لحفظ الضروريات من جانبيها الإيجابي والسلبي قال: «ومجموع الضروريات خمسة: وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل مِلَّة»[2].

وقد أضاف القرافي وغيره إلى هذه الخمسة عنصراً سادساً وهو «حفظ العِرض» والعِرض بتعبيرنا هو الكرامة والسُمعة، ولهذا حَرَّمت الشريعة القذف والغيبة ونحوها، وشرعت الحد في القذف بالزنى خاصة، كما شرعت التعزير فيما عدا القذف.

وهي إضافة صحيحة يجب اعتبارها، وقد جاء في الحديث الصحيح: «كل

---

(١) المستصفي جـ١ ص ٢٨٦ وما بعدها.

(٢) الموافقات جـ١ ص ٢٤٣ ط. الدمشقي.

المسلم على المسلم حرام، دمه وعِرضه وماله» فقرن العِرض بالدم وقدَّمه على المال.

ثم فسَّرَ الشاطبي (الحاجيات) بأنها ما يُفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحَرَج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب.

فإذا لم تراع دخل على المكلَّفين ـ على الجملة ـ الحَرَج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة (أي الضرورية). ثم قال: وأما (التحسينات) فمعناها: الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات، التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»[1].

ويُبيِّن الشاطبي أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدم، بحيث اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنياً عليها، حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود، أعني ما هو خاص بالمكلَّفين والتكليف.

وكذلك الأمور الأخروية، لا قيام لها إلا بذلك، ولو عُدِمَ العقل لارتفع التدين (أي لأن العقل هو المخاطَب بالتكاليف).

ولو عُدِمَ الدين عُدِمَ ترتب الجزاء المرتجى.

ولو عُدِمَ المكلَّف لعُدِمَ مَن يتدين.

ولو عُدِمَ النسل لم يكن في العادة بقاء.

ولو عُدِمَ المال لم يبق عيش.

ويخشى الشاطبي أن يفهم بعضُ الناس من كلمة «المال» أنه محصور في الفضة والذهب والنقود، فيدفع هذا الوهم ويفسره بما يشمل كل السلع الاقتصادية فيقول:

«وأعني بالمال ما يقع عليه المِلك ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه، ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها، وما يؤدي إليها من جميع المتمولات، فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء.

---

(١) المرجع السابق.

قال: وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه مَن عرف ترتيب أحوال الدنيا، وأنها زاد للآخرة».

وإذا ثبت هذا: فالأمور الحاجية إنما هي حائمة حول هذا الحمى، إذ هي تردد على الضروريات تكملها بحيث ترتفع المشقات في القيام بها واكتسابها، وتميل بهم فيها إلى التوسط والاعتدال في الأمور، حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى الإفراط والتفريط.

وذلك مثل اشتراط عدم الغرر والجهالة في البيوع، وجواز الصلاة قاعداً ومضطجعاً للمريض، وجواز إفطاره في صيام الفرض إلى زمان صحته، وكذلك إسقاط شطر الصلاة الرباعية تخفيفاً عن المسافر، وتأجيل الصوم المفروض إلى زمن الإقامة.

قال الشاطبي:

«فإذا فُهِمَ هذا لم يَرْتَبْ العاقل في أن هذه الأمور الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية.

وهذا الحكم في التحسينية، لأنها تكمل ما هو حاجي أو ضروري، فإذا كملت ما هو ضروري فظاهر، وإذا كملت ما هو حاجي، فالحاجي مكمل للضروري، والمكمل للمكمل مكمل، فالتحسينية إذن كالفرع للأصل الضروري ومبني عليه»[1].

* * *

● سعة المصلحة وشمولها في نظر الشرع:

وبهذا يتبيَّن لنا شمول المصلحة التي قصدت الشريعة إلى إقامتها وحفظها. فهي ليست المصلحة الدنيوية فحسب، كما يدعو خصوم الدين، ولا المصلحة المادية فقط، كما يريد أعداء الروحية، ولا المصلحة الفردية وحدها، كما ينادي عشاق الوجودية وأنصار الرأسمالية، ولا مصلحة الجماعة أو البروليتاريا كما يدعو إلى ذلك أتباع الماركسية والمذاهب الجَماعية، ولا المصلحة الإقليمية العنصرية كما ينادي بذلك دعاة العصبية، ولا المصلحة الآنية للجيل الحاضر وحده، كما تتصور

(١) الموافقات جـ ٢ ص ١٧، ١٨ ببعض التصرف.

بعض النظرات السطحية. إنما المصلحة التي قامت عليها الشريعة في كلياتها وجزئياتها، وراعتها في عامة أحكامها، هي المصلحة التي تسع الدنيا والآخرة، وتشمل المادة والروح، وتوازن بين الفرد والمجتمع وبين الطبقة والأمة، وبين المصلحة القومية الخاصة والمصلحة الإنسانية العامة، وبين مصلحة الجيل الحاضر ومصلحة الإجيال المستقبلة. والموازنة بالقسط بين هذه المصالح المتقابلة المتضاربة في كثير من الأحيان لا ينهض بها علم بَشر، وحكمة بَشر وقُدرة بَشر.

فالبَشر أعجز من أن يحيط بُكنه هذه المصالح ويوفق بينها، ويعطي كل ذي حق منها حقه بالقسطاس المستقيم. وعجزه يأتي من ناحيتين:

١ ـ ناحية محدودية عقله وعلمه، وذلك تابع لطبيعته البَشرية المخلوقة الفانية المتأثرة ـ حتماً ـ بالزمان والمكان المحيط والوراثة.

٢ ـ وناحية تأثير الميول والأهواء والنزعات عليه، سواء أكانت ميولاً شخصية أم أسرية أم إقليمية أم طبقية أم حزبية أم قومية. وكل واحدة من هذه لا تخلو من تأثير عليه من حيث يشعر أو لا يشعر. والمعصوم مَن عصمه اللّه. وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي:

«إنَّ المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلَّا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلَّا من بعد الوجوه، والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له، فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها عاجلًا لا آجلًا. أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تربى ـ في الموازنة ـ على المصلحة، فلا يقوم خيرها بشرها، وكم من مدبر أمراً لا يتم له على كماله أصلًا، ولا يجني منه ثمرة أصلًا، وهو معلوم مشاهَد بين العقلاء، فلهذا بعث اللّه النبيين مبشرين ومنذرين، فإذا كان كذلك فالرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع إلى وجه وصول المصلحة... بخلاف الرجوع إلى ما خالفه...»[1].

ولهذا كانت رعاية المصالح كلها (فردية واجتماعية) للإنسان كله (جسمه وروحه وعقله) وللطبقات كلها (أغنياء وفقراء، وحكاماً ومحكومين، وعمالاً وأرباب

---

(١) الموافقات جـ ١ ص ٢٤٣ ط. منير الدمشقي.

عمل) وللإنسانية كلها (بيضاً وسوداً ووطنيين وأجانب) وللأجيال كلها (حاضرة ومستقبلة) لا يقدر عليها إلاّ رب الناس، ملك الناس، إله الناس.

وهذا المعنى هو ما جعل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب يتوقف في توزيع الأرض المفتوحة على الفاتحين لأنه رأى في ذلك إغداقاً على الجيل الحاضر في زمنه ـ جيل الفتح ـ على حساب الأجيال اللاحقة من أبناء الأمة، ولهذا كان يقول: «إنني إن قسمتها بينكم جاء آخر الناس وليس لهم شيء».

وقد وجد عمر بعد طول تأمل في كتاب الله ما يؤيد وجهة نظره في سورة الحشر، حيث أشارت الآيات في مصرف الفيء ـ بعد المهاجرين والأنصار ـ وهم الجيل الحاضر آنذاك، إلى الذين يجيئون بعدهم من الأجيال، ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَـٰنِ ﴾[1].

وبهذه الآيات وجد عمر الحُجَّة على مخالفيه من الصحابة رضي الله عنهم جميعاً. قال عمر: «ما أرى هذه الآية إلا عمَّت الخلق كلهم»، وقال للذين عارضوه: «تريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شيء؟ فما لمن بعدكم؟» ويقول: «لولا آخر الناس ما فتحت قرية»... إلخ، فقد فهم عمر من كتاب ربه وسُنَّة نبيه ﷺ ومقاصد شريعته، أن مصالح الأجيال كلها يجب أن تُراعى ولا يستأثر جيل واحد أو جيلان بالخير والرفاهية على حساب مَن بعدهم، ولهذا كان ينظر إلى آخر الناس (الأجيال اللاحقة التي يخبئها الغيب) ويعمل لصالحها كالأجيال الحاضرة.

ولقد كان معاذ ـ الفقيه الأنصاري الجليل وأعلم الصحابة بالحلال والحرام كما في الحديث ـ من أنصار عمر في رأيه، وقد قال له مُحَذِّراً من الاستجابة إلى رغبة المطالبين بالقسمة: «إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي هؤلاء القوم، ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة (أي أنه يُنبِّه في هذا الوقت المبكر إلى خطر المِلكية العقارية الواسعة) ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسداً (أي يبلون في الدفاع عنه بلاءً حسناً) وهم لا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم»[2].

---

(١) الحشر: ١٠

(٢) انظر: الخراج لأبي يوسف ص ٢٤، ٢٧، والخراج ليحيى بن آدم ص ١٨، ٤٣، والأموال لأبي عبيد ص ٥٦ وما بعدها.

والمقصود هنا: أن الشريعة ترعى مصالح المكلَّفين بهذا الشمول المتوازن، أو بهذا التوازن الشامل، فمن أراد أن يفهم المصلحة في الشريعة فليفهمها في ضوء هذا التصور.

* * *

● درء المفاسد لازم لرعاية المصالح:

وإذا كانت الشريعة تقصد إلى رعاية المصالح، فهي بالتالي تقصد إلى إزالة المفاسد ومنعها، حتى إن بعض الذين اعتبروا المصلحة دليلاً شرعياً مستقلاً، استندوا إلى حديث: «لا ضرر ولا ضرار»[1] وهو وإن كان بلفظه حديث آحاد، فهو بمضمونه مقطوع به من استقراء الأحكام الجزئية الكثيرة الثابتة بالقرآن والسُنَّة.

وقال أبو داود: الفقه يدور على خمسة أحاديث.. وعدَّه منها.

ومعنى: «لا ضرر ولا ضرار» أي لا يضر الإنسان نفسه ولا يضار غيره. أو لا يضر غيره ابتداءً ولا يضاره جزاءً. وإذا ثبت نفي الضرر والضرار لزم أن تُرعى المصالح والمنافع وتُحفظ.

وقد أخذ العلماء منه، أنَّ الأصل في المضار التحريم، لأن كلمة «ضرر» جاءت نكرة في سياق النفي فتعم كل ضرر كان. بخلاف المنافع، فالأصل فيها الإباحة لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[2].

وقد تقدمت إشارة الشاطبي إلى أن حفظ المصالح أو المقاصد الشرعية تكون من جهتين: إيجابية بحفظ ما يثبت قواعدها ويقيم أركانها.. وسلبية، بدرء الاختلال الواقع أو المتوقع عنها.

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ عن عمرو بن يحيى عن أبيه مرسلاً، وأخرجه أحمد وابن ماجه عن ابن عباس، وقال الهيثمي: رجاله ثقات، وقال النووي في الأذكار: هو حسن، والحاكم في المستدرك، والبيهقي في السُنَن من حديث أبي سعيد، وصححه الحاكم على شرط مسلم، ووافقه الذهبي، وأخرجه ابن ماجه أيضاً عن عباده بن الصامت، والحديث حسَّنه النووي وابن الصلاح بكثرة طرقه، وقال العلائي: له شواهد ينتهي مجموعها إلى درجة الصحة أو الحُسن المحتج به، كما في فيض القدير، وعدَّه الألباني في الأحاديث الصحيحة برقم ٢٥٠.

(٢) البقرة: ٢٩

ومن ثَمَّ كان درء المفاسد لازماً لإقامة المصالح، بل هو داخل في مراعاتها من جهة العدم كما قال الشاطبي رحمه الله، وعلى هذا الأساس العريض قامت أوامر الشرع ونواهيه.

يقول الإمام القرافي:

«إذا عُلِمَ أن الأوامر تتبع المصالح، كما أن النواهي تتبع المفاسد، والمصلحة إن كانت في أدنى الرتب كان المرتَّب عليها الندب، وإن كانت في أعلى الرتب كان المرتَّب عليها الوجوب. ثم إنَّ المصلحة تترقى ويترقى الندب بارتقائها حتى يكون أعلى مراتب الندب، بل أدنى مراتب الوجوب.

وكذلك نقول في المفسدة: التقسيم بجملته - يعني إذا كانت في أدنى الرتب رتبت عليها الكراهة، أو في أعلاها فالحُرمة - وترتقي الكراهة بارتقاء المفسدة، حتى يكون أعلى مراتب المكروه، يلي أدنى مراتب التحريم[1].

وقد بيَّن القرافي أن الشارع إنما خصَّص المرتبة العليا بالوجوب، وحثَّ عليها بالزواجر، صوناً لتلك المصلحة عن الضياع، كما خَصَّ المفاسد العظيمة بالزجر والوعيد، حسماً لمادة الفساد عن الدخول في الوجود، تفضلاً منه تعالى[2].

* * *

● تعارض المصالح والمفاسد وموقف الشريعة:

ولكن ما الحكم إذا تعارضت المصالح فيما بينها، أو تعارضت المصالح والمفاسد؟ على معنى أن يكون الشيء مصلحة لفرد أو فئة من الناس وهو في الوقت نفسه مضرة لغيرهم. أو يكون الشيء نفسه مشتملاً على النفع من جهة، والضرر من جهة أخرى، كما هو الشأن في أكثر أحوال العالَم التي تمتزج فيها المصالح بالمفاسد واللَّذات بالآلام.

هنا يسلك الشرع سبيل التوفيق أو سبيل التغليب والترجيح.

* * *

---

(١) الفروق جـ٣ ص ٩٤ - الفرق السادس والثلاثون والمائة.

(٢) الفروق جـ٣ ص ١١٢ - الفرق الرابع والأربعون والمائة.

● سبيل التوفيق:

فالتوفيق بين المصالح كما في تعدد الزوجات، فقد ذكر القرافي أن مضارة المرأة بجمعها مع امرأة أخرى في عصمة، وسيلة للشحناء في العادة، ومقتضى ذلك التحريم مطلقاً. وقد جُعِلَ ذلك في شريعة عيسى عليه السلام كما هو المنقول عندهم، فلا يتزوج الرجل إلاَّ امرأة واحدة، تقديماً لمصلحة النساء بنفي المضارة والشحناء.

وعكس ذلك تماماً في شريعة موسى عليه السلام، فالتوراة تُجوِّز للرجل زواج عدد غير محصور من النساء يجمع بينهن، تغليباً لمصلحة الرجال في الاستمتاع على مصلحة النساء في نفي الشحناء والمضارة.

والشريعة الإسلامية بطبيعتها الوسطية، وفقت بين مصلحة الطرفين: الرجل والمرأة. فأجازت للرجل بأكثر من واحدة، ولكنها جعلت الحد الأقصى أربعاً، لا كما فعلت التوراة. كما أنها جعلت العدل شرطاً لإباحة التعدد، وألزمت الرجل المساواة بين نسائه في النفقة والكسوة والمبيت، وكل ما هو مستطاع من صور العدل.

وبهذا قدَّرت مصلحة الرجل، ولم تنس مصلحة المرأة. وهذا هو التوفيق بين المصالح.

وهذا ما فعلته الشريعة في القضية الإنسانية الكبرى في عصرنا، قضية الفرد والمجتمع، فلم تغْلُ مع الفرديين الذين ضخَّموا شخصية الفرد وأطلقوا له عنان الحرية، وأسرفوا في الحقوق الممنوحة له، دون أن يقابل ذلك قيود والتزامات تُذكر. كما لم تجنح إلى غلو الجماعيين من الاشتراكيين المتطرفين الذين ألغوا شخصية الفرد أو كادوا، ولم يجعلوا له حرية تُذكر، وضغطوا عليه باسم مصلحة المجتمع فسحقوه سحقاً. أما شريعة الإسلام فاعترفت بملكية الفرد وحريته وحقوقه الإنسانية، ولكنها قيَّدت كل ذلك بقيود لمصلحة المجتمع بحيث يتحقق العدل والتوازن بين الطرفين بلا إفراط ولا تفريط[1].

* * *

---

(١) انظر: فصل (الوسطية) من كتابنا: (الخصائص العامة للإسلام) ط. وهبة. القاهرة.

● سبيل التغليب والترجيح:

أما التغليب والترجيح، فإن المصالح فيما بينها تتفاوت، فالتحسينات ليست في رتبة الحاجيات، وهذه ليست في رتبة الضروريات، إذ الضروريات أهم المصالح وأولاها بالرعاية، فإذا تعارض تحسيني وحاجي قُدِّمَ الحاجي، وإذا تعارض أحدهما وضروري قُدِّمَ الضروري قطعاً.

والمكمل لواحد مما ذُكر ليس في مرتبة المكمَّل، ولهذا أجاز العلماء الجهاد مع ولاة الجور، قال مالك: لو تُرِكَ ذلك لكان ضرراً على المسلمين. قال الشاطبي[1]: «فالجهاد ضروري، والوالي فيه ضروري، والعدالة فيه مكملة للضروري، والمكمل إذا عاد للأصل بالإبطال لم يُعتبر، ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور عن النبي ﷺ»[2].

والضروريات فيما بينها تتفاوت أيضاً، وأعلاها الدين ثم النفس... وأدناها المال.

ولهذا إذا دار الأمر بين إحياء النفس وإتلاف المال عليها، أو إتلافها وإحياء المال، كان إحياء النفس أولى.

فإن عارض إحياؤها إماتة الدين، كان إحياء الدين أولى وإن أدى إلى إماتتها، كما في الجهاد في سبيل اللّه، وقتل المرتد وغير ذلك.

وكذلك إذا عارض إحياء نفس واحدة إماتة نفوس كثيرة. كان إحياء النفوس الكثيرة أولى[3].

وبناءً على هذا قامت قاعدة عريضة في الشريعة وهي: أن المصالح إذا تعارضت يحصل أعلاها بتفويت أدناها، أما إذا تعارضت المفاسد أو المضار، فيُرتكب أخفها، تفادياً لما هو أشد، ويستشهدون لذلك بما جاء في القرآن الكريم من خرق صاحب موسى للسفينة وهو ضرر ظاهر، ولكن أقدم عليه صاحب موسى

---

(١) الموافقات ـ ٢ ص ١٥

(٢) الحديث في ذلك أخرجه أبو داود وهو ضعيف ولكن هدى السَلَف على ذلك.

(٣) الموافقات جـ ٢ ص ٣٩

منعاً لضرر أكبر منه، وهو مصادرة السفينة كلها ـ إذا بدت سالمة من العيوب ـ من أصحابها المساكين، لحساب ملك ظالم[1].

وعلى هذا قامت قاعدة كبيرة أخرى وهي: إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما، وتلخص في قولهم: «يُرتكب أخف الضررين».

وينبني على هذا أنه: إذا تعارض ضرر الفرد وضرر المجتمع، قُدِّمَ اعتبار المجتمع، لأن في حماية المجتمع حماية للفرد نفسه، وفي إضراره إضراراً للفرد، فلو حمينا الفرد بمضرة المجتمع، لم يأمن الفرد أن تعود عليه المضرة مضاعفة.

وعلى هذا تفرعت قاعدة تقول: «يُتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام»، وهذه مقيدة لقولهم: «الضرر لا يُزال بمثله»، وعليها فروع كثيرة ذكرها ابن نجيم الحنفي في كتابه: (الأشباه والنظائر).

منها: جواز الرمي إلى كفار تترسوا بصبيان المسلمين.

ومنها: وجوب نقض حائط مملوك مال إلى طريق العامة على مالكها، دفعاً للضرر العام.

ومنها: جواز الحجر على البالغ العاقل الحر عند أبي حنيفة ـ رحمه اللّه ـ في ثلاث: المفتي الماجن، والطبيب الجاهل، والمكاري المفلس، دفعاً للضرر العام. مع أنه لا يجيز الحجر على السفيه احتراماً لآدميته.

ومنها: جوازه على السفيه عندهما (أي عند أبي يوسف ومحمد) وعليه الفتوى، دفعاً للضرر العام.

ومنها: بيع مال المديون المحبوس عندهما، لقضاء دينه، دفعاً للضرر عن الغرماء، وهو المعتمد.

ومنها: التسعير عند تعدي أرباب الطعام في بيعه بغبن فاحش.

ومنها: بيع طعام المحتكر جبراً عليه عند الحاجة، وامتناعه من البيع دفعاً للضرر العام.

---

(١) القصة في سورة الكهف.

ومنها: منع اتخاذ حانوت للطبع بين البزازين، وكذا كل ضرر عام[1].

فإذا افترضنا تساوي المصلحة والمفسدة في أمر واحد، أو لم يتبين لنا رجحان إحداهما وغلبتها على الأخرى كان درء المفسدة مقدَّماً على جلب المصلحة، وهي إحدى القواعد المتفرعة على قاعدة «إزالة الضرر» التي ذكرها ابن نجيم في «الأشباه» قال:

«فإذا تعارضت مفسدة ومصلحة قُدِّمَ دفع المفسدة غالباً، لأن إعتناء الشرع بالمنهيات أشد من إعتنائه بالمأمورات، ولذا قال عليه السلام: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه».

ومن ثَمَّ جاز ترك الواجب دفعاً للمشقة، ولم يُسامَح في الإقدام على المنهيات خصوصاً الكبائر.

ومن ذلك: ما ذكره البزازي في فتاواه: «ومَن لم يجد سترة ترك الاستنجاء ولو على شط نهر، لأن النهي راجح على الأمر، حتى استوعب النهي الأزمان، ولم يقتض الأمر التكرار». . انتهى[2].

فهذا هو نهج الشريعة عند تعارض المصالح أو تعارض المفاسد، إنها إن لم تسلك سبيل التوفيق سلكت سبيل الترجيح، فترجح الأكبر على الأصغر، والأكثر على الأقل، والعام على الخاص، وتقدم درء المفسدة على جلب المصلحة، فإن التخلية قبل التحلية، والحمية رأس الدواء.

يقول الإمام العز بن عبد السلام:

«تقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة محمود حسن، ودرء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، اتفق الحكماء على ذلك، وكذلك الشرائع، وكذلك الأطباء، يدفعون أعظم المرضين بالتزام بقاء أدناهما، ويجلبون أعلى السلامتين والصحتين، ولا يبالون بفوات أدناهما، فإن الطب كالشرع، وُضِعَ لجلب مصالح السلامة، ولجلب ما أمكن جلبه، فإن تعذر درء

---

(١) الأشباه والنظائر ص ٤٣ ـ ٤٤

(٢) الأشباه والنظائر ص ٤٥

الجميع أو جلب الجميع استُعْمِل الترجيح عند عرفانه»[1].

وقال الإمام ابن القيم:

وإذا تأملتَ شرائع دين اللّه التي وضعها بين عباده، وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاحمت قُدِّمَ أهمها وأجلّها، وإن فات أدناها، كما لا تخرج عن تعطيل المفاسد الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاحمت عُطِّلَ أعظمها فساداً باحتمال أدناها، وعلى هذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه دالة عليه، شاهدة له بكمال علمه وحكمته، ولطفه بعباده وإحسانه إليهم، وهذه الجملة لا يستريب بها مَن له ذوق من الشريعة، وارتضاع من ثديها، وورود من صفو حوضها[2].

وقبل ابن القيم عرض شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية لهذه المسألة في فصل جامع في تعارض الحسنات والسيئات، أو بين المصالح والمفاسد، تضمنه (مجموع الفتاوى)[3] ينبغي لمن يريد أن يفهم مقاصد الشريعة الرجوع إليه، وقد نقلنا مختصراً مفيداً منه في آخر كتابنا (أولويات الحركة الإسلامية»[4] فيها كفاية لمن لم تسعفه ظروفه بالرجوع إلى الأصل.

* * *

(١) القواعد الكبرى جـ١ ص ٤ نقلاً عن «مالك» للشيخ أبي زهرة ص ٣٩٨

(٢) مفتاح دار السعادة ص ٣٥ نقلاً عن «مالك» للشيخ أبي زهرة ص ٣٨٨، ٣٨٩

(٣) انظر: جـ ٢٠ ص ٤٨ ـ٦١ من مجموع فتاوى شيخ الإسلام ط. الرياض.

(٤) ص ٢٠٢ ـ ٢٠٦ نشر مكتبة وهبة ـ القاهرة.



ملاحظات حول مقاصد الشريعة

ومن المهم أن أنبه هنا على عدة ملاحظات حول مقاصد الشريعة كما ذكرها الأصوليون.

● **أساس تقسيم المصالح:**

١ ـ إنَّ تقسيم المصالح التي جاءت الشريعة لتحقيقها إلى المراتب الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية، لم يرد به نص ولا إجماع، ولكن أوجبه استقراء أحكام الشريعة في أبواب الفقه المختلفة، من عبادات ومعاملات وأنكحة وجنايات وأقضية وغيرها.

وهو تقسيم منطقي أيضاً، يتفق مع الفطرة وطبائع الأشياء ومطالب الناس.

أما حصر الضروريات في خمس أو ست: الدين والنفس والعقل والنسل والمال والعِرض ـ فيبدو أنها الأشياء التي فُرِضت الحدود والعقوبات الدنيوية للمحافظة عليها، فدلَّ ذلك على ما لها من أهمية واعتبار متميِّز في نظر الشريعة.

فقد شُرِع حد الرِدَّة للمحافظة على الدين.

وشُرِع حد القِصاص للمحافظة على النفس.

وشُرِع حد الشرب للمحافظة على العقل.

وشُرِع حد الزنا للمحافظة على النسل.

وشُرِع حد السرقة للمحافظة على المال.

وشُرِع حد القذف للمحافظة على العِرض.

كما أن نصوص الشرع الكثيرة تضافرت على تقرير أهمية هذه الكليات الخمس أو الست.

وجاءت الأحاديث النبوية تطالب المسلم بالدفاع عنها إلى حد الموت، ومَن قُتِلَ وهو يدافع عنها فهو شهيد، فقد روى عبد اللّٰه بن عمرو عنه ﷺ أنه قال: «مَن قُتِلَ دون ماله فهو شهيد»[1].

وروَى سعيد بن زيد: مَن قُتِلَ دون ماله فهو شهيد، ومَن قُتِلَ دون دمه فهو شهيد، ومَن قُتِلَ دون دينه فهو شهيد، ومَن قُتِلَ دون أهله فهو شهيد»[2].

* * *

● المقاصد الاجتماعية:

٢ - الملاحظة الثانية: أنه قد يفهم من كلام الأصوليين حول المقاصد والمصالح: أن انتباههم موَّجه بصورة أكبر إلى الإنسان الفرد، ولم يلتفت بقدر كاف إلى المجتمع والأمة، وربما كان عذرهم في ذلك أن المجتمعات إنما تتكون من أفراد، فإذا صلح الأفراد صلحت المجتمعات. وإنما يصلح الأفراد إذا حافظنا على مقوِّمات حياتهم الدينية والدنيوية، المعنوية والمادية.

ومهما يكن لهم من عذر، فلا بد أن نؤكد أن شريعة الإسلام تهتم بالمجتمع، كما تهتم بالفرد. وهي تقيم توازناً بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية في غير طغيان ولا إخسار.

فلا نقر الفلسفة الفردية المغالية التي تقوم عليها الرأسمالية، ولا الفلسفة الجماعية المبالغة التي تقوم عليها الماركسية، كما أن الشريعة هنا تعني أبلغ العناية بإقامة أمة مسلمة لها شخصيتها المستقلة، وكيانها المتميِّز ورسالتها الحضارية، ودورها في هداية العالم وتسديد خطاه.

ومن هنا جاءت أحكام «دار الإسلام» وهي دار واحدة لا تتعدد، ووجوب

---

(١) متفق عليه كما في صحيح الجامع الصغير (٦٤٤٤).

(٢) رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان في صحيحه كما في صحيح الجامع (٦٤٤٠).

الدفاع عنها والحفاظ على وحدتها، كما جاءت أحكام «الخلافة» أو «الإمامة العظمى»، ووجوب تعيين الخليفة وشروطه، وعدم جواز البيعة لخليفتين في وقت واحد، ولزوم طاعته في غير معصية الله.

* * *

● القيم الاجتماعية العليا:

٣ ـ ومن المؤكد أن الشريعة الإسلامية تقيم اعتباراً أي اعتبار للقيم الاجتماعية العليا، وتعتبرها من مقاصدها الأساسية، كما دلت على ذلك النصوص المتواترة، والأحكام المتكاثرة.

من هذه القيم:

١ ـ العدل أو القسط
٢ ـ والأخاء.
٣ ـ والتكافل.
٤ ـ والحرية.
٥ ـ والكرامة.

● الشريعة والعدل:

ونكتفي هنا بالكلام عن العدل أو القسط، وحسبنا أن القرآن الكريم جعله هدف الرسالات السماوية جميعاً، يقول تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1].

فهذا النص بيّن أن المقصد من إرسال وإنزال الكتب هو: قيام الناس بالقسط ـ وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض.

ويقول تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾[2]، ويقول سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾[3].

والعدل الذي أمر به القرآن، يشمل كل أنواع العدل وصوره، فهو عدل مع

---

(١) الحديد: ٢٥
(٢) الأعراف: ٢٩
(٣) النحل: ٩٠

النفس بالتزام حدود الله التي تمثل التوازن والصراط المستقيم في كل أمر: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾(١).

وعدل مع الله تعالى بإفراده سبحانه بالعبادة والاستعانة، لا يُشرك به شيئاً: ﴿لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾(٢).

وعدل مع الغير، فلا ينحاز إلى القريب بدافع عواطف المحبة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾(٣).

ولا يتحيَّز ضد الخصم بدافع مشاعر الكراهية: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ﴾(٤).

وهو عدل في الأقوال: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾(٥).

وعدل في الشهادة: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ﴾(٦).

وعدل في الحكم: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾(٧).

وأكدت الأحاديث النبوية الصحاح قيمة العدل في السياسة والحكم، ونوّهت بمنزلة الإمام العادل الذي يظلّه اللّه في ظله يوم لا ظلّ إلا ظلّه.

وعدل في حياة الأسرة: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً﴾(٨).

والعدل المأمور به هنا هو العدل الظاهري المستَطاع للبَشر، وليس العدل في الميول والعواطف، التي لا يملكها الإنسان.

---

(١) الطلاق: ١
(٢) لقمان: ١٣
(٣) النساء: ١٣٥
(٤) المائدة: ٨
(٥) الأنعام: ١٥٢
(٦) الطلاق: ٢
(٧) النساء: ٥٨
(٨) النساء: ٣

وهذا هو المراد من قوله: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ﴾(1).

فالعدل الذي نفى القرآن استطاعته هنا هو: العدل الكامل المطلق الذي يشمل الظاهر والباطن، ولهذا كان المنهيّ عنه هنا هو الميل كل الميل، أما بعض الميل فهو مغتفر ومتسامح فيه، رعاية للضعف البَشري.

وهو عدل مع المسلم وغير المسلم على السواء، فالعدل لا يتجزأ، ولا يتقلب، يقول تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾(2).

فجمع بين البر لهم والإقساط إليهم، وعلَّل بمحبة اللّه تعالى للمقسطين، وهذا التعليل يفيد أن هذا الحكم ثابت لا يتغير ولا يُنسخ.

وهو عدل في كل الأحوال، حتى حالة الحرب أيضاً، يقول تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾(3).

فكما أنه تعالى يحب المقسطين، فهو لا يحب المعتدين، ولا يحب الظالمين لأن من أسمائه «العدل» وقد حرَّم الظلم على نفسه كما حرَّم على عباده أن يتظالموا.

والمتتبع لأحكام الشريعة، يجد أنها توخت العدل في كل مجالاتها: في البيوع والمبادلات، والزواج والطلاق، والجنايات والسياسات، والعلاقة بين الفرد والفرد، والفرد والأسرة، والفرد والمجتمع، والفرد والحكومة، وبين الدولة المسلمة وغيرها من الدول الأخرى، مسالمة ومحاربة، فالعدل مقصد أساسي لا يُفرَّط فيه بحال من الأحوال.

ويمكن تقسيم العدل هنا إلى ثلاثة أقسام أساسية:

١ ــ العدل القانوني أو القضائي، وهو الذي يسوِّي بين الشريف والوضيع، وفي هذا جاء الحديث: «لو أنَّ فاطمة بنت محمد سرقت لقطعتُ يدها».

---

(1) النساء: ١٢٩

(2) الممتحنة: ٨

(3) البقرة: ١٩٠

٢ ــ والعدل الاجتماعي، وهو المتعلق بتوزيع الثروة، بحيث لا تستأثر بها فئة قليلة وتحرم منها الفئات الأخرى، بل تقدمُ الفئات الضعيفة على غيرها في توزيع ما أفاء اللّه به على الأمة من موارد، مثل: عائدات النفط والغاز والماس ونحوها: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾[1] ومثل ذلك توزيع الفرص في التعليم والتوظيف والكسب وغيرها.

٣ ــ والعدل الدولي، وهو المتعلق بتنظيم الصلة بين الدول الإسلامية وغيرها من الدول في السلم والحرب، ويأمر الإسلام هنا برعاية العهود والمواثيق، والجنوح للسلم إن جنح العدو له... إلخ.

وفي مقابل ذلك تمنع الشريعة الظلم بكل صوره، وفي كل المجالات، وتقف مع المظلوم ضد الظالم، أياً كان هذا الظالم، وخصوصاً إذا كان المظلوم مستضعَفاً، كالمحكوم مع الحاكم، والفقير مع الغني، والعامل مع رب العمل، المرأة مع الرجل، والصغير مع الكبير، والغريب مع صاحب الدار، والذمّي أو المستأمن مع المسلم.

وليس معنى نُصرة الضعيف هنا هو الانحياز بالباطل له دائماً، فهذا لا يقبله منطق الإسلام، الذي يرفض فلسفة الصراع الطبقي: ﴿إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾ فالإسلام عدل اللّه للجميع، وقد يكون القوي مُحقاً والضعيف مُبطلاً.

إنما تقف الشريعة بقوة مع الضعيف إذا كان مظلوماً، وتنتصر له، كما تنتصر للظالم بمعنى أن تكفه عن الظلم، كما جاء في الحديث الصحيح: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، قيل: يا رسول الله، ننصره مظلوماً، فكيف ننصره ظالماً؟ قال: تأخذ فوق يديه»! - وفي رواية: «تمنعه من الظلم، فذلك نصرك إياه».

بل إن الشريعة تمنع ظلم البهيمة العجماء، حتى إنَّ القضاء ليمكنه أن يتدخل ليلزم مالكها بإطعامها ورعايتها والإنفاق عليها، كما يفعل ذلك بالنسبة للزوجة والأولاد والأقارب المعسرين.

ويقرر الإمام ابن القيّم: إن الشريعة عدل كلها، ورحمة كلها، مصلحة كلها، فأي مسألة خرجت من العدل إلى الجور، أو من الرحمة إلى ضدها، أو من

---

(١) الحشر: ٧

المصلحة إلى المفسدة، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل[1].

* * *

● **المقاصد والحيل:**

٤ ـ إن تقرير مقاصد الشريعة وتأكيدها، ينافي ما ذهب إليه بعض الفقهاء من تجويز «الحيل» في بعض الأحكام التي تستوفي صورتها الشكلية في الظاهر، ولكنها لا تحقق مقصد الشارع من شرعيتها.

وقد استدل الإمام البخاري على إبطال الحيل بالحديث المشهور: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى».

كما استدل بما جاء في أحاديث الصدقة: «لا يُفرِّق بين مجتمع، لا يُجمع بين مُتفرِّق، خشية الصدقة».

ففي زكاة الأنعام كالغنم مثلاً، إذا كان هناك اثنان يملك كل منهما أربعين شاة، فقد مَلَكَ نصاباً فعليه فيه شاة، فإذا خلطا غنمهما، لم يجب عليهما إلا شاة واحدة، حسب مقدار الواجب في الغنم. فلا يجوز هذا الخلط أو الجمع إذا كان المقصود منه قليل الواجب في الصدقة. كما لا يجوز للعامل على الصدقة أن يفرِّق بين المجتمع والمخلوط من الغنم، ليوجب فيه زيادة.

وقد ألَّف شيخ الإسلام ابن تيمية كتاباً سماه «إقامة الدليل على بُطلان التحليل» وهو الذي جاء فيه الحديث: «لعن اللّه المحلِّل والمحلَّل له» وأطال النفس فيه في بيان إبطال الشرع للحيل، ومنافاتها للمقاصد الشرعية.

كما أطال تلميذه العلاَّمة المحقق ابن القيِّم في بيان ذلك بالأدلة الشافية في أكثر من كتاب من كتبه، وخصوصاً في «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، وفي «إغاثة اللهفان من مكايد الشيطان».

وقد نُسِبَ إلى الإمام أبي يوسف أكبر أصحاب أبي حنيفة أنه يجيز الحيلة في التهرب من الزكاة، كأن يأتي في آخر الحول، ويهب المال لامرأته أو ابنه مثلاً، ثم

---

(١) أعلام الموقعين، جـ٣ فصل تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة... إلخ.

يستوهبه منه مرة أخرى، وبهذا لا يستكمل النصاب شرط الحول، فلا يجب فيه الزكاة.

وقد رددنا على هذا في كتابنا «فقه الزكاة» وبيّنا أنّ أبا يوسف نص على عكس ذلك في كتابه الشهير «الخراج» الذي ألّفه للخليفة الرشيد، وقال فيه: «لا يحل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر منع الصدقة، ولا إخراجها من ملكه إلى ملك جماعة غيره، ليفرّقها بذلك فتبطل الصدقة عنها... ولا يحتال في إبطال الصدقة بوجه ولا سبب»[1].

وذهب الحنابلة والمالكية إلى تحريم هذه الحيل ديناً، وإبطال أثرها قضاءً وقانوناً. وهذا هو الصحيح[2].

* * *

● المقاصد وتغير الفتوى:

٥ ـ وملاحظة أخرى هنا وهي: أن رعاية العلل والمقاصد التي شُرعت لها الأحكام هي التي جعلت علماء الأمة منذ عصر الصحابة، يقررون تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والعُرف والحال. بل بدأ هذا منذ عهد النبي ﷺ.

ولهذا كان النبي ﷺ يقبل من بعض أصحابه ما لا يقبل من البعض الآخر، ويسامح أهل البادية فيما لا يسامح أهل الحَضَر، كالأعرابي الذي بال في المسجد.

ولهذا فرض زكاة الفطر من الأطعمة، لأنها كانت أيسر على المعطي، وأنفع للآخذ، ولو كلّفهم بدفع النقود لكلفهم عسراً.

وكان يأمرهم بإخراجها بعد صلاة الصبح وقبل صلاة العيد، لسهولة ذلك عليهم ومعرفتهم بالمحتاجين وقُربهم منهم، لقلة العدد، وبساطة المجتمع.

وفي عهد الصحابة كانوا يخرجونها قبل العيد بيوم أو يومين، لتغير الحال.

وفي عهد الأئمة أجاز بعضهم إخراجها من منتصف رمضان أو من أول

---

(١) الخراج لأبي يوسف، ص ٨٠، ط. السلفية.

(٢) انظر فقه الزكاة، جـ ٢، ص ١٠٧٨ وما بعدها.

رمضان. كما أجازوا إخراج غالب قوت البلد، وإن لم يكن من الأطعمة المنصوص عليها.

بل أجاز عمر بن عبد العزيز وأبو حنيفة وأصحابه وآخرون إخراج قيمة الطعام من النقود، بل رجَّحَ بعضهم ذلك إذا كان أنفع للفقراء. وحُجَّتهم أن النبي ﷺ أمر بإغنائهم عن السؤال في يوم العيد، والإغناء يتحقق بإعطاء القِيمة كما يتحقق بإعطاء الطعام. وربما كان الإغناء بالقيمة أولى وأوفى[1].

وفي بعض الأحوال في عصرنا كالمدن الكبرى مثل القاهرة واستانبول وغيرها يكون إخراج الحبوب كالقمح والشعير، منافياً لمقصد الشارع تماماً، لأنه لا يُنتفع به ولا يتحقق به إغناء في ذلك اليوم، ويضطر إلى بيعه بأبخس الأثمان، إن وجد مَن يشتريه منه! مع ما فيه من حرج على المعطي أيضاً.

ومن المعروف أن فتاوى الصحابة اختلفت في حد شارب الخمر، وكان عهد أبي بكر في ذلك خلاف ما جرى عليه الحال في عهد النبي ﷺ، وعهد عمر غير عهد أبي بكر، وكلما تمادى الناس في الوقوع في معصية الشرب، شُدِّدَ عليهم في الحد، لأن المقصد هو الردع. وهو ما عبَّر عنه الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز: «تحدث للناس أقضية (أي أحكام) بقدر ما أحدثوا من فجور».

ومن أوضح الأمثلة التي وجدنا فيها تغير الفتوى رعاية للمقاصد التي جاءت بها الشريعة: موقف عمر رضي اللّٰه عنه من قسمة الأرض المفتوحة على الفاتحين، وتوقفه في ذلك، مع ما ثبت من قسمة النبي لخيبر، لما رأى ذلك منافياً لما قصدت إليه الشريعة من العدل بين الأجيال بعضها وبعض. والأمثلة كثيرة، ويكفينا موقف شيخ الإسلام ابن تيمية عندما مرّ ومعه بعض أصحابه بجماعة من جنود التتار في دمشق، وكانوا يشربون الخمر، فأنكر عليهم بعض من معه. ولكن ابن تيمية قال لهم: «دعهم في سُكرهم وما هم فيه، فإنما حرَّم اللّٰه الخمر؛ لأنها تصد عن ذكر اللّٰه وعن الصلاة، وهؤلاء تصدهم الخمر عن سفك الدماء، ونهب الأموال»!.

وسيأتي مزيد بيان لذلك عند حديثنا عن «عوامل السعة والمرونة في الشريعة».

* * *

(١) من أراد التوسع في الموضوع فليراجعه في باب (زكاة الفطر) من كتابنا (فقه الزكاة).

● ضرورة معرفة المقاصد لدارس الشريعة:

٦ ــ وأخيراً أود أن أؤكد أن معرفة المقاصد والعلل للأحكام الشرعية ضرورة لا بد منها لمن يريد أن يدرس الشريعة، ويتعرف على حقيقة مواقفها وأسرارها. ولا بد له من إطالة الدراسة والتأمل في ذلك قبل أن يُثبت أو ينفي أنَّ للشريعة مقصداً أو حكمة في هذا الحكم أو ذاك. وإلاَّ وقع في الخطأ المؤكد، ونفى حيث يجب الإثبات، أو أثبت حيث يجب النفي.

وقد تكون الحكمة أو المقصد الشرعي المتوخي من وراء الحكم واضحاً جلياً، وهذا لا إشكال فيه، وقد يدق ويخفي، إلا على أهل البصيرة الراسخين في العلم، الذين ينظرون إلى الأحكام نظرة شاملة مستوعبة، يجمعون بها بين المتفرقات، ويدركون بها حكمة الشرع فيما أمر ونهى، وفيما أبطل وأجاز.

إنَّ الجهل بمقصد الحكم الشرعي قد يدفع بعض الناس إلى إنكاره، لاعتقاده بأن الشارع لا يشرع شيئاً إلا لمصلحة الخلق، أفراداً وجماعات، فإذا لم يتعلق بالحكم مصلحة معتبرة، أو كان منافياً للمصلحة، اعتبر ذلك دليلاً على أنه ليس بحكم شرعي وإنما هو مما أدخله الناس في الشريعة بالاجتهاد والتأويل.

وقد يستدل هنا بقول ابن القيِّم الذي نقلناه من قبل: «الشريعة عدل كلها، رحمة كلها، حكمة كلها، مصلحة كلها»... إلخ.

أضرب لذلك بعض الأمثلة حتى يتضح الموضوع.

● قضية ميراث البنات والعصبات:

فقد أثار الصحفي الشهير الأستاذ أحمد بهاء الدين قضية شغلت الناس وهي ميراث البنت أو البنات من أبيهن المتوفَّى، حيث إن الحكم الشرعي المعروف هنا هو: أنَّ للبنت الواحدة نصف التركة وللبنتين فأكثر الثُلثين، وإذا كانت هناك زوجة كان لها الثُمن، أو أم فلها السُدس والباقي للعَصَبة. وأخذ هذا الحكم وحده منفصلاً عن سائر الأحكام الأخرى المرتبطة به، وفي ظل الأوضاع الحالية القائمة عملياً على أساس الأسرة الضيقة المنفصلة عن العَصبَة والأرحام، والذي لا يفكر أحدهم في قريبه القريب ـ أخيه أو عمه ـ إلا يوم يموت، ويدع تركة، ويكون له فيها نصيب! أقول: أخذ هذا الحكم الجزئي بهذه الصورة يظلم الشريعة، ويفوِّت على الناظر معرفة الحكمة المقصودة من وراء هذا الحكم من أحكام الميراث.

إنَّ الشريعة تعمل على إيجاد الأسرة الموسعة الممتدة المتواصلة، التي تضبط صِلاتها شبكة من الأحكام، تجعل بعضهم إولى ببعض في كتاب اللّه.

بعض هذه الأحكام يتعلق بنظام النفقات، حيث يُلزَم الموسِر بالنفقة على قريبه المعسِر، وبعضهما يتعلق بالولاية، وبعضها يتعلق بالمسؤولية الجنائية في تحمل الدية ونحوها، وبعضها يتعلق بالإرث. وهي أحكام يُكمل بعضها بعضاً. وكما أنَّ القريب يمكن أن يرث من أخيه المتوفى ـ أبي البنات ـ فيغنم، فهو يمكن أن يُلزَم بالنفقة على بنات أخيه، فيغرم. والعدل أن يكون المغنم بالمغرم.

● **الأكل باليمين:**

ومَثَلٌ آخر هو الأكل باليمين: أو الشرب باليمين، وتشديد السُنَّة النبوية في ذلك، حتى جاء في الحديث الصحيح: «لا يأكل أحدكم بشماله، ولا يشرب بشماله، فإنَّ الشيطان يأكل بشماله ويشرب بشماله».

وفي الحديث المتفَق عليه: «سَمِّ اللّه وكُلْ بيمينك».

وفي حديث آخر: «أنه ﷺ دعا على مَن أمره بالأكل باليمين، فقال: لا أستطيع فقال: لا استطعت». وإنما منعه الكبر.

فمن الناس مَن زعم أن هذه عادات تختلف فيها الشعوب والأقوام، ولا صلة للدين بها، ولا يعني الدين أن تأكل باليمين أو بالشمال.

وهذا ليس بصحيح في هذه القضية خاصة.

قد يصح هذا في شأن الأكل على الأرض أو على منضدة، باليد مباشرة أو بالمعلقة والشوكة، ونحو ذلك، مما هو أقرب إلى العادات المحضة، ولذا لم يرد فيه أمر ولا نهي.

أما مسألة الأكل والشرب باليمين، فتختلف عن ذلك، وللدين فيها قصد أكيد، وكذلك جاء فيها الأمر والزجر والتشديد.

ومن مقاصد الدين في ذلك:

١ ـ إقامة آداب مشتركة تميِّز الأمة المسلمة من غيرها. وتجسِّد وحدتها العملية في تقاليد وأعمال يومية متكررة. وهذا ما تحرص عليه الأمم العريقة، وتغرسه في عقول أبنائها بالتربية والتثقيف.

٢ ـ تخصيص اليمين بالطيِّب والمحمود من الأعمال كالأكل والشرب والمصافحة، والمضمضة والاستنشاق، ونحوها، في حين تكون الشمال للأعمال الأخرى مثل الاستنجاء.

٣ ـ تثبيت فكرة التيامن في كل الأمور، التي دعا إليها النبي ﷺ، ومارسها بالفعل، فقد كان يحب التيامن في كل شيء: في تنعله وترجله وطهوره.

وللأستاذ محمد أسد في كتابه «الإسلام على مفترق الطرق» بحث قيِّم في بيان أهمية الآداب المشتركة التي جاءت بها السُنَّة المحمدية، ينبغي الاطلاع عليه. ففيه نفع كبير(١).

● **إعفاء اللِّحية:**

ومن ذلك: إنكار سُنَّية إعفاء اللِّحية، بدعوى أن هذه عادة لا دخل للدين بها، وليس له قصد في تركها أو حلقها أو تقصيرها. إنما يرجع أمرها إلى العُرف واختلاف الناس فيه حسب الزمان والمكان والمؤثرات المتنوعة.

والحقيقة أن هذا الأمر ـ وإن لم يكن من الأركان ولا الفرائض ـ نجد للشرع قصداً إليه، وصلة به، من أكثر من ناحية.

١ ـ من ناحية أنه من سُنَن الفطرة كما صحت بذلك الأحاديث، ومن مقاصد الشريعة ملاءمة الفطرة وموافقتها، وعدم الخروج عليها، بغير ضرورة ولا حاجة.

٢ ـ من ناحية تميز الرجل عن المرأة، كما فطَر اللّه كُلًّا منهما، ليبقى لكل جنس شخصيته الفطرية، ولا تذوب الفوارق بين الذكورة والأنوثة.

ولهذا نهى النبي ﷺ الرجل أن يلبس لبسة المرأة، ونهى المرأة أن تلبس لبسة الرجل، ولعن المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال.

ومن هنا نجد العلماء يقولون عن اللِّحية أنها من تمام الرجولة، وكمال الفحولة.

---

(١) فصل «روح السُنَّة»، وانظر كتابنا «كيف نتعامل مع السُنَّة النبوية: معالم وضوابط» نشر دار الوفاء ـ القاهرة.

٣ ـ من ناحية تميز المسلم عن غير المسلم في الهيئة والمظهر، كما يتميز عنه في المعنى والمخبر. وإن كان التمييز الأخير هو الأهم.

ولهذا وجدنا حرصاً من السُنَّة على هذا التمييز. ووجدنا عدداً من الأحاديث تقول: «خالفوهم في كذا وكذا».

صحيح أن الأمر بالمخالفة في هذه الأمور المتعلقة بمظهر المسلم، لا يبلغ أن يكون من ضروريات الدين ولا من حاجياته. إنما هو من التحسينات والمكملات، التي بها تكتمل شخصية الإنسان المسلم والمجتمع المسلم.

لهذا قلنا هنا بـ«سُنِّية» إعفاء اللِّحية وكراهية حلقها، ولم نقل بوجوب الإعفاء ولا بتحريم الحلق كما هو الرأي السائد عند كثيرين.

* * *

الخصَائص العَامة للشِريعَة

- الربانية.
- الأخلاقية.
- الواقعية.
- الإنسانية.
- التناسق.
- الشمول.



الرَّبَانيّة

تمتاز الشريعة الإسلامية عن القوانين الوضعية بما لها من صفة «ربانية» وصبغة دينية، تُفرغ على تشريعاتها قدسية لا نظير لها، وتغرس في نفوس أتباعها حبها واحترامها، احتراماً نابعاً من الإيمان بكمالها وسموها وخلودها لا من رهبة السلطة التنفيذية وأجهزتها، فإن شارع هذه القوانين والأحكام ليس بَشراً يحكمه القصور والعجز البَشري، والتأثر بمؤثرات المكان والزمان والحال، ومؤثرات الوراثة والمزاج والهوى والعواطف، وإنما شارعها هو صاحب الخلق والأمر في هذا الكون، ورب كل مَن فيه وما فيه، الذي خلق الناس وهو أعلم بما ينفعهم ويرفعهم، وما يصلح لهم ويصلحهم. ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[1].

ولهذه الربانية في تشريع الإسلام وقوانينه لم يكن لمسلم خيار في الإعراض عنها، حاكماً كان أو محكوماً، فأما الحاكم فقد قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ الْكَٰفِرُونَ﴾.. ﴿فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ الظَّٰلِمُونَ﴾.. ﴿فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ الْفَٰسِقُونَ﴾[2].

وأما المحكوم فقد قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾[3]. وقال: ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[4].

---

(١) الملك: ١٤

(٢) المائدة: ٤٤ - ٤٥ - ٤٧

(٣) النساء: ٦١

(٤) النور: ٥١

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾[1].

* * *

● الاحترام والقبول لأحكام الشريعة:

وبسبب هذه الربانية تجد تشريعات الإسلام وقوانينه في أنفس المسلمين من الاحترام والقبول والانقياد والطاعة لها. ما لا يجده أي تشريع آخر يضعه البَشر بعضهم لبعض. لأن المسلم حين يطيع هذا التشريع وينفذه، يعتقد أنه يتعبد لربه، عَزَّ وَجلَّ، ويتقرب به إليه، وهذا هو موجب الإيمان، ومقتضى الإسلام ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾[2].

كما يعتقد المسلم في قرارة نفسه أن أحكام هذه الشريعة الربانية هي أعدل الأحكام وأكملها وأوفاها بتحقيق كل خير، ودرء كل شر، وأقدرها على إقامة الحق وإبطال الباطل وإشاعة الصلاح، وقطع دابر الفساد، فلهذا ينفذها عن اقتناع تام بعدالتها وخيريتها.

ويوقن المسلم كذلك من أعماق قلبه أن اللّٰه تعالى مراقبه ومطلع عليه، وهو ينفذ هذه الشريعة، أو حين يحاول التهرب من التزاماتها. . وأنه تعالى محاسبه على ذلك يوم يصدر الناس أشتاتاً لِيُروا أعمالهم: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[3].

* * *

● المسارعة إلى تنفيذ أوامر الشريعة تعبداً:

لهذه المعاني كلها يسارع المسلم إلى التقيد بأحكام الشريعة وتنفيذ أوامرها واجتناب نواهيها راضياً مسلِّماً مطمئن القلب، مدفوعاً بصوت الضمير من الداخل،

---

(١) الأحزاب: ٣٦

(٢) النساء: ٦٥

(٣) الزلزلة: ٧، ٨

لا بسوط الشرطي من الخارج، حتى إذا غلبه هواه أو أنانيته يوماً، فخالف ما أمرت به الشريعة أو اقترف ما نهت عنه، فإنه سيظل شاعراً بالإثم حتى يتوب ويطهر نفسه مما قدمت يداه.

وقد رأينا في عصر النبوّة مَن يجيء طائعاً مختاراً يُسلِّم نفسه إلى الرسول ﷺ لينفذ فيه عقوبة الشرع على جريمة اقترفها خفية، لم يضبطه فيها شرطي، ولا قدَّم أحد شكوى ضده، وإنما هو الذي حملته قدماه بدافع من إيمانه وحده، ليطالب في إلحاح أن يُقام عليه حد اللّه ليلقى ربه يوم القيامة طاهراً.

وهكذا عاش المسلمون طوال عصور استقلالهم وسيادتهم على أرضهم يتقبلون أحكام الشريعة عامة، وحدودها وعقوباتها خاصة: شعارهم «إن الإصبع التي تقطعها الشريعة لا تتألم» أي لأن الذي أمر بقطعها هو اللّه أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين.

* * *

● نماذج وأمثلة حية في الانقياد للشريعة:

ونستطيع أن نضرب أمثلة عديدة لتأثير الشريعة في نفوس أتباعها وعجائب انقيادهم لأحكامها.

● في التسابق إلى الجندية:

تفرض قوانين الدول الحديثة الخدمة العسكرية الإجبارية على القادرين من أبنائها مدة معينة من الزمن، سنتين أو ثلاثاً أو أقل أو أكثر، وتعتبر ذلك واجباً وطنياً وشرفاً لصاحبه.

ومع ذلك نرى الكثيرين في بلاد شتَّى يُساقون إلى هذه الجندية المفروضة كرهاً لا طوعاً، ومنهم مَن يحتال للفرار منها بكل سبيل، ومنهم مَن يؤديها أداءً آلياً حتى إذا انتهت المدة تنفس الصعداء وعاد إلى موطنه كالخارج من سجن طويل.

فإذا قسنا هذا السلوك بمظهره الحسي، ومخبره النفسي بسلوك المسلمين تجاه ما فُرِضَ عليهم من الجهاد في سبيل اللّه، نجد البون شاسعاً والفارق بعيداً.

إننا نجد الغلام منهم. لم يبلغ الحُلُم بعد، ولم يزل طري العود، يزاحم

الكبار بالمناكب، ليفوز بشرف الجهاد لتكون كلمة اللّه هي العليا.

فإذا ردَّه النبي ﷺ لصغر سنه ذهب إلى أبيه يبكي، ويطلب إليه أن يشفع له عند رسول الله ﷺ.

ونجد الرجل وابنه يتنافسان على الغزو حتى يقترع الرجل وابنه، أيهما يخرج للجهاد، وأيهما يبقى لشئون البيت والأسرة، فإذا فاز الابن بالقرعة قال له أبوه: آثرني بها يا بنيّ! فيقول له: يا أبتِ إنها الجنة، ولو كان شيء غيرها لآثرتك!.

ونجد شيخاً أعرج كعمرو بن الجموح الأنصاري يأبى إلاَّ أن يخرج للمشاركة في غزوة أُحد مع أن اللّه عذره في كتابه حين قال: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾[1]. ومع أن له أربعة بنين يشهدون المعارك خلفاً له مع رسول الله ﷺ ولكنه يسعى وراء أمنية غالية هي الشهادة وقد حققها اللّه له.

ويروي ابن عباس عن أبي طلحة في قوله تعالى: ﴿ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا﴾[2]. قال: شباناً وكهولاً ما سمع اللّه عذر أحد، فخرج إلى الشام فجاهد حتى مات رضي الله عنه.

وعن أنس: أن أبا طلحة قرأ سورة براءة، فأتى على هذه الآية: ﴿ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ فقال: «أي بَنِّي.. جهزوني» (أي بعدة الحرب) فقال بنوه: يَرحمك اللّه.. فقد غزوت مع النبي ﷺ حتى مات فنحن نغزو عنك. قال: لا. جهزوني، فغزا في البحر فمات في البحر، فلم يجدوا له جزيرة يدفنونه فيها إلاَّ بعد سبعة أيام فدفنوه فيها.

وقال الزهري: خرج سعيد بن المسيب إلى الغزو وقد ذهبت إحدى عينيه فقيل له: إنك عليل. فقال استنفر اللّه الخفيف والثقيل، فإن لم يمكني الحرب كثَّرت السواد وحفظت المتاع[3].

* * *

---

(١) الفتح: ١٧

(٢) التوبة: ٤١

(٣) ذكر هذه الروايات القرطبي في تفسير آية: ﴿انفروا خفافاً وثقالاً﴾ من سورة التوبة.

● في أداء الالتزامات المالية:

وفي الالتزامات المالية نجد المكلَّفين بدفع الضرائب يتهربون منها بأساليب شتى بناءً على بواعث كثيرة، حتى شكا من ذلك رجال الإدارة المالية في معظم الدول.

وكثيراً ما عالجوا هذا بزيادة الضرائب، تغطية للعجز الناشيء من كثرة المتهربين. وذكر بعض الباحثين أن أمريكا ـ وهي بلد الضرائب ـ ظهرت فيها جملة كتب تُعلِّم الممولين كيف يحتالون على الحكومة ويفرون من الضريبة المفروضة بطريقة قانونية.

وقد عجزت كل الضمانات التأديبية والتنظيمية عن سد هذه الثغرة الخطيرة في دنيا الضرائب. وإزاء هذه الصورة القاتمة في عالم الضرائب الوضعية أسجل هذه الصورة الوضيئة للزكاة الإسلامية وموقف المؤمنين من أدائها.

عن أُبيّ بن كعب قال: بعثني رسول الله ﷺ، مُصَدِّقاً فمررتُ برجل فلما جمع لي ماله، لم أجد عليه فيه إلاَّ ابنة مخاض فقلت له: أدِّ ابنة مخاض فإنها صدقتك، فقال: ذاك ما لا لبن فيه ولا ظهر، ولكن هذه ناقة فتية عظيمة سمينة قال: فخذها، فقلت له: ما أنا بآخذ ما لم أومر به، وهذا رسول الله ﷺ منك قريب، فإن أحببت أن تأتيه فتعرض عليه ما عرضتَ عليّ فافعل، فإن قبله منك قبلته، وإن رده عليك رددته، قال: فإني فاعل، فخرج معي، وخرج بالناقة التي عرض عليّ حتى قدمنا على رسول الله ﷺ فقال: يا نبي اللّه، أتاني رسولك ليأخذ مني صدقة مالي، وايم اللّه ما قام في مالي رسول الله ولا رسوله قط قبله، فجمعت له مالي، فزعم أن ما عليّ فيه ابنة مخاض، وذلك ما لا لبن فيه ولا ظهر، وقد عرضت عليه ناقة عظيمة فتية ليأخذها فأبى وردها عليّ وها هي ذه، قد جئتك بها يا رسول الله، خذها. فقال له رسول الله ﷺ: «ذاك الذي عليك، فإن تطوَّعت بخير آجرك اللّه فيه، وقبلناه منك».

قال: فها هي ذه يا رسول الله، قد جئتك بها فخذها، فأمر رسول الله ﷺ بقبضها، ودعا له في ماله بالبركة[1].

---

(١) رواه الإمام أحمد وأبو داود واللَّفظ له والحاكم وصححه على شرط مسلم ووافقه الذهبي.

وفي رواية الإمام أحمد لهذا الحديث أن الرجل قال: «ما كنت لأقرض اللّه ما لا لبن فيه ولا ظهر» فهو يرى أن العلاقة بينه وبين اللّه تعالى، قبل أن تكون بينه وبين الحكومة أو الادارة المالية.
وكثيراً ما وجدنا أناساً مؤمنين يأتون إلى ولي الأمر المسلم، طائعين مختارين، يطلبون منه أن يأخذ منهم الزكاة من مال لم يطالبهم أحد بزكاته، أو لا يرى أولو الأمر أنفسهم أنَّ فيه زكاة واجبة.

نجد جماعة من أهل الشام يأتون إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، يطلبون منه أن يأخذ منهم زكاة عن خيل ملكوها، ويقولون: إنَّا أصبنا أموالاً، ونحب أن يكون لنا فيها زكاة وطهور.

ويأتي رجل بعشر ما أخرج نحله من عسل، طالباً من عمر أن يقبله منه قائلاً: لا خير في مال لا يُزكَّى[1].

* * *

● في الامتناع عما منعته الشريعة:

وفي مجال المنهيات والمحرَّمات يحسن بي أن أذكر موقفين إسلاميين هما من أورع المواقف التاريخية الإنسانية في المسارعة إلى الانقياد للشريعة، واجتناب ما نهت عنه بلا تردد ولا إبطاء.

أولهما: موقف العرب بعد إسلامهم من تحريم الخمر. وقد كان لهم في الجاهلية ولع بشربها وأقداحها ومجالسها حتى سموها نحو مائة اسم أو تزيد، وقد علم اللّه ذلك منهم، فأخذهم بسُنَّة التدرج في تحريمها، إلى أن نزلت الآية الفاصلة من سورة المائدة تحرمها تحريماً باتاً، وتعلن أنها: ﴿رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾[2]. وبهذا حرَّم النبي ﷺ شربها وبيعها، وإهداءها لغير المسلمين، فما كان من المسلمين حينذاك إلاَّ أن جاءوا بما عندهم من مخزون الخمر وأوعيتها فأراقوها في طُرق المدينة إعلاناً عن براءتهم منها.

ومن عجيب أمر الانقياد لشرع اللّه، أنَّ فريقاً منهم حين بلغته هذه الآية، كان

---

(١) انظر كتابنا «فقه الزكاة» جـ٢ ص ١٠٦٥ فصل «ضمانات الضريبة وضمانات الزكاة».
(٢) المائدة: ٩٠

منهم مَن في يده الكأس قد شرب بعضها، وبقي بعضها في يده، فرمى بها من فِيه، وقال ـ إجابة لقول الله: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[1]؟: قد انتهينا يا رب. . . قد انتهينا يا رب.

ولو وازنا هـذا النصر المبين، في محـاربة الخمـر والقضاء عليهـا في البيئة الإسلامية بالفشل الذريع الذي منيت به الولايات المتحدة[2]. حين أرادت يوماً أن تحارب الخمر بالقوانين والأساطيل ـ لعرفنا أن البَشر لا يُصلحهم إلاّ تشريع السماء، الذي يعتمد على الضمير والإيمان قبل الاعتماد على القوة والسلطان.

وثـانيهما: مـوقف النساء المسلمـات الأوَل مما حَـرَّم الله عليهن من تبـرج الجاهلية، وما أوجب عليهن من الاحتشام والتستر، فقد كانت المرأة في الجاهلية تمر بين الرجال مسفحة بصدرها، لا يواريه شيء، وكثيراً ما أظهرت عنقها وذوائب شعرها، وأقراط آذانها، فحرَّم الله على المؤمنات تبرج الجاهلية الأولى، وأمرهن أن يتميزن عن نساء الجاهلية، ويخالفن شعارهن، ويلزمن الستر والأدب في هيئاتهن وأحوالهن، بأن يضربن بخُمرهن على جيوبهن، أي يشددن أغطية رؤوسهن بحيث تغطي فتحة الثوب من الصدر، فتواري النحر والعُنق والأذن.

وهنا تروي لنا السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها ـ كيف استقبل نساء المهاجرين والأنصار في المجتمع الإسلامي الأول، هذا التشريع الإلهي الذي يتعلق بتغيير شيء هام في حياة النساء، وهو الهيئة والزينة والثياب.

قالت عائشة: يرحم الله النساء المهاجرات الأُوَل. لما أنزل الله: ﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ﴾ شققن مروطهن (أكسية من صوف أو خَزّ) فاختمرن بها[3].

وجلس إليها بعض النساء يوماً، فذكرن نسـاء قريش وفضلهن، فقـالت: إنَّ لنساء قريش لفضلاً، وإني والله ما رأيتُ أفضل من نساء الأنصار، ولا أشد تصديقاً لكتاب الله، ولا إيماناً بالتنزيل،، لقد أُنزلت سورة النور: ﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ﴾ فانقلب رجالهن إليهن يتلون عليهنَّ ما أنزل الله إليهنَّ فيها، ويتلو الرجل على امرأته وابنته وأخته، وكل ذي قرابته، فما منهنَّ امرأة إلاَّ قامت إلى مـرطها

(١) المائدة: ٩١
(٢) اقرأ هذه الموازنة في كتابنا: «الإيمان والحياة». في موضوع «الإيمان والأخلاق».
(٣) رواه البخاري ـ والآية من سورة النور: ٣١

المرحل (المزخرف الذي فيه تصاوير) فاعتجرت بـه (شدتـه على رأسها) تصـديقاً وإيماناً بما أنزل اللّه من كتابه، فأصبحن وراء رسول الله ﷺ معتجـرات كأنَّ على رؤوسهن الغربان[1].

هذا هو موقف النساء المؤمنات، مما شرع اللّه لهن. موقف المسارعة إلى تنفيذ ما أمر، واجتناب ما نهى، بلا تردد ولا توقف ولا انتظار.

أجل.. لم ينتظرن يوماً أو يومين أو أكثر حتى يشترين أو يخطن أكسية جديدة تلائم غطاء الرؤوس، وتتسع لتُضرب على الجيوب. بل أي كساء وُجِد، وأي لون تيُّسر، فهو الملائم والموافق، فإن لم يوجد شققن من ثيابهن ومروطهن، وشددنها على رؤوسهن، غير مباليات بمظهرهن الذي بَدَوْنَ به كأن على رؤوسهنَّ الغربان. كما وصفت أم المؤمنين[2].

* * *

● حتى طُغاة الحُكَّام يخضعون لجلال الشريعة:

وليس احترام هذه الشريعة والإذعان لها مقصوراً على الشعب والرعية، فإن الخلفاء والأمراء، والحكام والقادة، لا يملكون إزاءها إلَّا الخضوع لأحكامها طائعين مسلمين، لأنها تمثل سُلطة أعلى من سُلطتهم، سُلطة مَن له الخلق والأمر، ولـه الحكم، وإليه المصير، وهو اللّه تعالى.

ويحضرني هنا مثال يحسن الاستشهاد به في هذا المقام. في عهد الحجَّاج بن يـوسف الثقفي بالعـراق، جنى رجل من عشيـرة جنايـة ثم اختفى، فطلبـه رجـال الحجَّاج، فلم يعثروا على أثر. فما كان منهم إلَّا أن أخذوا رجلاً آخر من عرض عشيرة الهارب رهينة حتى يحضر الجاني، وحبسوه أيـاماً، ثم مثـل أمام الحجَّـاج فسأله: ما شأنك؟

قال: جنى جان من عرض العشيرة فأخذت به.

---

(1) ذكره ابن كثير في تفسير الآية عن ابن أبي حاتم.

(2) من خاتمة كتابي «الحلال والحرام في الإسلام».

فقال الحجّاج: ألم تسمع قول الشاعر:

جـانيـك مَن يجني عليـك، وقـد تعدى الصِحاح مبارك الجرب
ولَـرُبَّ مـأخـوذٍ بـذنـبِ عَـشـيـرة ونجا المقارِفُ صاحب الذنب

فقال الرجل: ولكني ـ أيها الأمير ـ سمعت اللّه تعالى يقول غير ما قال الشاعر.

فلم يملك الحجّاج الطاغية المتجبر إلَّا أن يسأل الرجل: وماذا قال اللّه تعالى؟ هنالك قرأ عليه الرجل من سورة يوسف قوله تعالى: ﴿ قَالُواْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْعَزِيزُ إِنَّ لَهُۥٓ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُۥٓ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝٧٨ قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ أَن نَّأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَـٰعَنَا عِندَهُۥٓ إِنَّآ إِذًا لَّظَـٰلِمُونَ ﴾[1].

فما إن سمعها الحجّاج حتى قال: صدق اللّه، وكذب الشاعر. . وأمر بالرجل أن يُخلى سبيله.

والحجّاج هو الذي يكفي ذكر اسمه فتُذكر معه مظالمه وطغيانه، ومع هذا خشع أمام النص الرباني، واستجاب لمضمونه غير متلكىء.

* * *

● الأحكام التنظيمية للدولة المسلمة واجبة الطاعة ديناً:

وهذا الاحترام والتوقير لأحكام الشريعة الغرّاء، ليس مقصوراً على الأحكام المنصوص عليها، المستمَدة من الكتاب والسُنّة فحسب. بل يشمل الأحكام الاجتهادية التنظيمية، المتعلقة بالسياسة الشرعية مما يستمده أولو الأمر من المصالح المرسَلة، كقوانين تنظيم السير والمرور مثلاً، أو تنظيم البناء وشئون البلديات ونحوها، فإن طاعة هذه القوانين واجبة شرعاً متى صدر بها مرسوم من السُلطة الشرعية، حتى ذكر المتأخرون من فقهاء الحنفية أن السلطان لو أمر الناس في حال غلاء أو وباء أو مجاعة بصيام يوم مثلاً، وجب عليهم ديانة أن يصوموه، ويكون قُربة لهم عند اللّه، ولا يحل لهم مخالفته بغير عذر.

---

(١) يوسف: ٧٨، ٧٩

وأساس هذا أن طاعة ولي الأمر الشرعي ـ في غير المعصية ـ واجبة ديناً، بنص القرآن والسُنَّة. وولي الأمر الشرعي هو الذي يحكم بشرع اللّه، لا بقوانين البشر، وما يصدر من قوانين مصلحية تصدر من منطق الشريعة وباسمها.

ففي القرآن يقول تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾(١).

وفي السُنَّة يقول الرسول: «مَن أطاع الأمير فقد أطاعني، ومَن عصي الأمير فقد عصاني»، ويقول: «السمع والطاعة حق على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمِرَ بمعصية فلا سمع ولا طاعة».

* * *

● امتياز تفقده القوانين:

وبهذه الصفة الربانية ـ أو الدينية ـ كان للشريعة الإسلامية فضل على القوانين الوضعية لأكثر من معنى وفي أكثر من جهة.

إنَّ القوانين الوضعية أنظمة مدنية دنيوية فحسب، فكل أحكامها مقصورة على مراعاة الظواهر، وكل اعتمادها على قوة السلطة الزمنية، وكل أجزيتها وعقوباتها محصورة في الناحية الدنيوية، فلا مكان فيها لفكرة الحلال والحرام، ولا لبواطن الأمور ونيات القلوب، ولا لعقيدة الحساب بين يدي اللّه ودخول الجنة أو النار.

ولهذا إذا ضعفت السُلطة التنفيذية أو أخطأت الهيئة القضائية، أو انحرفت إحداهما أو كلتاهما، وأمكن المواطن أن يفلت من يد العدالة بالقوة أو الحيلة، أو ذلاقة اللسان فإنه سيفعل ذلك دون أن يشعر بكثير من الإثم أو الحَرَج فيما فعل.

أماالشريعة الإسلامية فهي نظام روحي ومدني، ديني ودنيوي، لهذا تعتمد على وازع الإيمان والخُلُق بجوار اعتمادها على قوة السلطان ورقابة الدولة، وهي تضع الجزاء الأخروي مع الجزاء الدنيوي جنباً إلى جنب، وهي تُقيِّد المسلم بفكرة الحلال والحرام في كل عمل، فالقوانين تقتصر على بيان أنَّ هذا صحيح أو فاسد

---

(١) النساء: ٥٩

نافذ أو موقوف، ولكن الشريعة تضيف إلى ذلك أن هذا حلال وهذا حرام، وهذه طاعة وهذه معصية، وتجعل حِلَ الأشياء مرتبطاً بالحقائق والبواطن لا بالصور والظواهر التي يبني عليها القضاء حكمه بالضرورة.

فمَن قضت له المحكمة بشيء بناءً على سبب ظاهر، وكان في حقيقة الأمر مبطلاً بأن كان الشهود كَذبة أو كانت وثائقه مزوّرة بإحكام، أو رُفضت دعوى خصمه بسبب التقادم - كمرور ثلاثين سنة مثلاً عليها - وكان الحق لم يزل في ذمته بالفعل، فإن قضاء المحكمة وإن اعتُبِرَ نافذاً في الظاهر لا يُسَوِّغ له أكل الحرام وأخذ حقوق الغير بالإثم. وهذا ثابت بالقرآن والسُنّة.

أما القرآن فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا۟ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[1].

وأما السُنّة فقوله ﷺ: «إنكم لتختصمون إليَّ، وإنما أنا بَشر وعسى أن يكون بعضكم ألحن بحُجَّته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع، فمَن قضيتُ له بشيء من حق أخيه (أي بناء على الظاهر) فإنما أقطع له قطعة من النار. فليأخذها أو ليتركها».

وبناءً على هذا الأصل كانت أحكام المعاملات في الشريعة الإسلامية ذات اعتبارين: اعتبار قضائي، واعتبار ديني.

ونجد الفقهاء في كثير من المسائل يقولون: هذا نافذ قضاءً غير نافذ ديانة أو بالعكس، فالأمر الواحد قد يختلف حكمه في القضاء عنه في الديانة.

«فمَن طلّق زوجته مخطئاً بأن جرى على لسانه لفظ الطلاق، غير قاصد إليه، بل إلى لفظ آخر، يُعتبر الطلاق منه واقعاً قضاءً، أي يقضي القاضي بوقوعه عملاً بالظاهر، ولكنه لا يقع ديانة فيفتيه المفتي بجواز بقائه مع امرأته فتوى معلَّقة على ذمته في زعم الخطأ.

وكذلك لو أبرأ أحد مدينه ولم يخبره، ثم ادعى عليه بالدين، وكتم إبراءه، وقُضِيَ له به، فإن له التنفيذ والاستيفاء قضاءً لا ديانة.

---

(١) البقرة: ١٨٨

وبناءً على ذلك اختلفت في الأوضاع والترتيبات الشرعية مهمة القضاء عن مهمة الإفتاء، أي وظيفة القاضي عن وظيفة المفتي:

فالقاضي يجري على الاعتبار القضائي للأعمال والأحكام، ولا ينظر إلى الاعتبار الديني.

أما المفتي فيبحث عن الواقع، وينظر إلى الاعتبارين، فإن اختلف اتجاههما، أفتى الإنسان بالاعتبار الدياني[1]، وبهذه المناسبة يقول الأستاذ الجليل مصطفى الزرقا:

«إن الوازع الديني في صيانة الحقوق مهما ابتعدت عنه الأمم في نزعتها المادية بنظامها الاجتماعي اليوم فقد اضطرت إليه في تشريعها القانوني الوضعي المحض، وبنت عليه نواحي من قضائها، لم تستطع فيها إلا الالتجاء إلى الضمانة الدينية، والوجدان الروحي.

ويتجلى ذلك في تحليفهم الخصم اليمين عند عجز المدعي عن إثبات دعواه، وعند تذرع المدعي عليه. وتمسكه بالتقادم التجاري القصير على سند مالي تجاري يدعي عليه به»[2].

* * *

(١) و(٢) انظر «المدخل الفقهي العام» جـ ١ ص ٦٣ ـ ٦٥. طبعة ثالثة.



الأخلاقية

كما تتميز الشريعة عن القوانين الوضعية بربانية مصدرها، تتميز كذلك برعاية الأخلاق في كل مجالاتها وجوانبها، وهذه ثمرة لصفتها الربانية الدينية فهي شريعة أخلاقية، بكل ما تحمل كلمة «الأخلاق» من معنى. ولا عجب فقد قال صاحب هذه الشريعة: «إنما بعثتُ لأتمم مكارم الأخلاق»[1].

* * *

ويتضح الفرق جلياً بين الشريعة والقانون، بالمقارنة بين موضوع كـل منهما وغايته، فموضوع القانون هو «الحقوق» عينيـة أو شخصية، في حين أن مـوضوع الشريعة وفقهها هو «التكاليف»، والحكم الشرعي هـو خطاب اللّٰه تعـالى المتعلق بأفعال المكَّلفين.

فالقانون ينظر للإنسان في الدرجة الأولى من زاويـة ما لـه من حقوق، أمـا الشريعة فتنظر إليه من زاوية ما عليه من التزامات وواجبات، وهذه الواجبات هي حقـوق للغير عليـه، فعليه أن يحـافظ عليها، بقـدر ما يحـافظ على حقوقـه لدى الآخرين، والإنسان في نظر القانون مطالِب سائل، وفي نظر الشريعة مطالب مسئول، لأنه مخلوق مكلَّف، يُؤمر ويُنهى فهو لم يُخلق عبثاً، ولم يُترك سُدى، له حق وعليه واجب.

أما من حيث الغايـة، فإن غـاية القـانون غـاية نفعيـة محدودة هي استقـرار المجتمع، وانتظام معاملاته وأموره وعلاقاته ـ وبخاصة المادية منها ـ وإقامة النظام فيه

---

(١) أخرجه الحاكم وصححه ووافقه الذهبي.

على نحو من الأنحاء، فهذا ما يحرص عليه واضع القانون حتى ولو «اقتضاه ذلك أن يحيد أحياناً عن مقتضى قواعد الأخلاق والدين. فالقانون مثلاً: يقر لمن يضع يده على عقار بنية المِلك خمس عشرة سنة، بملكيته لهذا العقار، حتى ولو كان غاصباً، كما أنه يقضي بسقوط الحق بالتقادم. إذ يرى أنَّ ذلك أدنى إلى قيام النظام في المجتمع، مجاوزاً ما تقضي به قواعد الأخلاق في هذا الخصوص»[1].

فإذا ذهبنا إلى الشريعة نجدها قد جعلت غايتها ـ إلى جوار استقرار المجتمع وانتظام علاقاته ـ تحقق المثل الأعلى في حياة الناس، والسمو بهم إلى أفق الأنسانية الرفيعة، والمحافظة على القِيَم الروحية الخُلُقية العليا، ومن هنا وُجِدَ فيها ـ كما ذكرنا من قبل ـ الاعتبار «الدياني» مع الاعتبار «القضائي». فالقضائي يحكم بالظواهر ضماناً لمعايش الناس وانتظام معاملاتهم. أما الاعتبار الدياني فيعامل الشخص من داخله لا من خارجه، ويقوده من باطنه لا من ظاهره.

ومن هذا الباب ما فرضته الشريعة على المكلَّف من عقوبات ـ ذات طابع خاص ـ على جرائم معينة، ووكلتها إلى ضمير المكلَّف وتقواه في الدرجة الأولى، ولا دخل للمحاكم ولا للسُلطة القضائية بها، وهي التي تسمى في الشريعة «الكفارات» مثل كفارة الحنث في اليمين (الحلف بالله): ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖۖ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡۚ﴾[2].

ومثل كفارة القتل الخطأ لمؤمن أو معاهد، وهي تحرير رقبة مؤمنة: ﴿فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ تَوۡبَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمٗا﴾[3].

وكذلك كفارة الاتصال الجنسي بين الرجل وزوجته في نهار رمضان، وهي تحرير رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً على الترتيب، كما هو رأي الجمهور، أو التخيير، كما هو رأي الإمام مالك.

فهذه عقوبة فيها معنى العبادة أو عبادة فيها معنى العقوبة، ومسئولية المكلَّف

---

(١) أصول القانون للدكتورين السنهوري وحشمت أبو ستيت ص١٦ نقلاً عن «المدخل لدراسة الفقه الإسلامي» لأستاذنا المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى ص٨٧

(٢) المائدة: ٨٩

(٣) النساء: ٩٢

فيها ومسئولية أخلاقية قبل كل شيء، وهذا ما لا يدخل في حساب القوانين ولا تفكر فيه بحال.

لهذا لا يقر الإسلام أبداً انفصال التشريع عن الأخلاق، كما لا يقر انفصال السياسة والاقتصاد عنها أيضاً.

* * *

● مهمة القانون ومهمة الشريعة:

والفرق بين الشريعة والقانون هنا: أن مهمة القانون الوضعي صياغة ما تعارف الناس عليه من أوضاع ومعاملات وتقاليد، في صورة مواد تشريعية، مهما يكن في هذه الأوضاع والأعراف من فساد وانحراف، ومهما يكن وراءها من إضرار بالجماعة وبالأمة وبالإنسانية.

فالقانون مرآة تعكس صورة الأمة صلاحاً وفساداً، ورقياً وهبوطاً، واستقامة وانحرافاً، أما الشريعة فمهمتها أن ترقى بالأمة، وتأخذ بيدها، وتُعينها على التحرر من ضغط الأنانية والشهوات، وأسر التقاليد الفاسدة، والأعراف الضارة، مهمة الشريعة أن تُقَوِّم عوج الأمة، وتصلح ما فسد منها لا أن تبرر ضعفها وانحرافها، وتُضفي عليه صبغة شرعية أو قانونية، إنما تقر الصالح والنافع فقط مما تواضعت عليه الأمة.

وفي هذا نجد بوناً شاسعاً بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، فالشريعة جاءت بـ«تقنين الأخلاق» أي جعل الأوامر والأحكام الأخلاقية قوانين ملزمة، أما القانون الروماني فقام على أساس «تقنين العادات» أي صياغة ما تعارف عليه الناس من أوضاع وتقاليد في صورة قوانين، وما أعظم الفرق بين الأمرين.

من هنا جاءت شريعة الإسلام، والعرب يشربون الخمر، بل يعشقونها عشقاً حتى جعلوا لها أكثر من مائة اسم، كما كانوا يلعبون الميسر، وقلَّما وُجِدَت الخمر إلاَّ جرَّت إلى الميسر والقمار، فلم تعبأ الشريعة بهذا العُرف السائد المستقر الذي شَبَّ عليه الصغير وهرم عليه الكبير، وفتن به الخاصة والعامة، ولم تبال بما يعود على بعض الناس من منافع خاصة تجارية أو اقتصادية، من وراء إباحة الخمر

والميسر، فنزل قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾(1).

وبهذا أعلن القرآن أن المحافظة على الأخلاق والقِيَم مُقدَّمة على رعاية المنافع المادية، لأن هذه المنافع التي يحرص عليها بعض الناس، لا تُقاس بجانب الإثم أو الضرر العظيم الذي يُصيب كيان المجتمع كله، بأفراده وأسره من وراء إباحة الخمر والميسر، ولهذا سماهما القرآن ـ بعد ذلك ـ رجساً، وجعلهما من عمل الشيطان، وقرنهما بالأنصاب والأزلام: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾(2).

وجاء الإسلام والمجتمع الجاهلي يقر الزنى السري باتخاذ الأخدان، ويقر الزنى العلني في صورة البغاء، الذي اتخذه بعض النساء ـ وخاصة من الإماء ـ حرفة للكسب، وفي صور من النكاح الذي ارتضاه بعض العرب، ولم يكن إلَّا نوعاً من الزنى، مثل نكاح الاستبضاع.

فما كان من الإسلام إلَّا أن أعلن حُرمة الزنى بكل صوره وألوانه ما ظهر منه وما بطن، كالمصافحة واتخاذ الأخدان فقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾(3)، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾(4)، كما أمر بالاحتشام وغض الأبصار، ونهى عن التبرج والتكسر، والخضوع بالقول تثبيتاً لأخلاق العفاف والإحصان والحياء، وحماية للمجتمع من التحلل والتفسخ والانهيار: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ﴾(5).

وهذا التعليل القرآني يكشف لنا اللثام عن الاتجاه الأخلاقي للشريعة الإسلامية، فليست المنفعة المادية الحسية العاجلة، هي وحدها مدار التشريع ومحور الأمر والنهي، بل زكاة النفوس وطهرها أولى بالرعاية.

ولا عجب أن تقرأ في شأن الزكاة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم

---

(1) البقرة: ٢١٩
(2) المائدة: ٩٠
(3) الإسراء: ٣٢
(4) الأنعام: ١٥١
(5) النور: ٣٠

بِهَا﴾[1] وهو هدف أخلاقي لم يخطر ببال رجال الفكر الضريبي والتشريع المالي يوماً من الأيام.

وفي شئون الطلاق والرَجعة ونحوهما يقول القرآن: ﴿ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[2].

كما أن مهمة التشريع الإسلامي - بعد تقنين الأخلاق - هو حمايتها وتثبيتها، ومعاقبة الخارجين عليها، ومن هنا شرع الإسلام العقوبات المقدَّرة على الجرائم الخُلُقية، كحد الزنى وحد السُكر، وفوّض السُلطات الشرعية في تقدير عقوبات مناسبة للعب الميسر والاستهتار بالآداب العامة وغير ذلك.

وهذا بخلاف القوانين الوضعية الأوروبية، فقد أغفلت - إلى حد كبير - الجوانب الأخلاقية والمثالية، ولم تعرها بالاً، حتى قال الفيلسوف المعروف «هربرت سبنسر»: «بعد الثورة الفرنسية أخذ المشرِّعون الأوربيون في تجريد القوانين من كل ما له مساس بالدين والأخلاق والفضائل الإنسانية فاقتصرت رسالة القانون على تنظيم علاقات الأفراد المادية وما يمس الأمن ونظام الحكم...»[3].

ويتعرض «أوزفلد كوليه» لذلك في كتابه «المدخل إلى الفلسفة»[4]. فيقول: «كانت فلسفة القانون في مبدأ الأمر جزءاً من علم الأخلاق.. ولكن كلما انفصلت فكرة العدالة عن فكرة الأخلاقية - بحيث تظهر الأولى في صورة قوانين محدودة تنشرها الدولة وتُلزم الناس بها إلزاماً - انفصل العالَمان اللذان يدرسانها انفصالاً تدريجياً، وتميَّز أحدهما عن الآخر... وقد وضع «كانت» حداً فاصلاً بين قانونية الفعل وأخلاقيته، وعَرَّف العدالة بأنها: «العمل بمقتضى القانون في الظاهر». وهذا بخلاف عدالة الإسلام التي يُشترط أن تكون مطابقة للحقيقة والواقع، كما بيَّنا في مِزية «الربانية» في الشريعة.

---

(1) التوبة: ١٠٣

(2) البقرة: ٢٣٢

(3) من كتاب «دولة القرآن» للأستاذ طه عبد الباقي سرور.

(4) تعريب الدكتور أبو العلا عفيفي.

وبفقدان العنصر الأخلاقي في القوانين الوضعية، أبيح الزنى إلاَّ في حالات معينة كحالة الإكراه، وأبيح شرب المُسكرات وأبيح صنعها واستيرادها والاتجار فيها، وأبيحت الخلاعة والتهتك والاستهتار، وأطلق العنان للشهوات ففتحت المراقص والملاهي و«الكباريهات» أبوابها على مصاريعها، وأبيح القمار إلاَّ في نطاق محدود، وأبيح الربا الذي يمتص الأقوياء فيه الضعفاء ويُعتصر فيه الفقراء لزيادة ثروة الأغنياء، وضُيِّعَت أمور كثيرة وفضائل جمَّة، لأن ضياعها لا يُرفع إلى المحاكم ولا يزلزل أمن المجتمع، يقول المستشرق كولسون (أستاذ الشريعة الإسلامية بمعهد الدراسات الإفريقية والآسيوية بجامعة لندن) في كتابه «نقاط التجاذب والخلاف في الفقه الإسلامي ـ وفقاً لترجمة وتلخيص دكتور جمال الدين عطية:

«تختلف نظرة المجتمع الغربي إلى العلاقة بين القانون والأخلاق عن نظرة الشريعة الإسلامية، فإذا أخذنا جريمة الزنى مثلاً، وجدنا الشريعة تطابق تقريباً بين القواعد الخُلُقية في الناحية الجنسية، وبين العقاب القانوني عليها، فتجعل أي علاقة جنسية جريمة ما لم تكن بين زوجين، بينما القانون الغربي لا يجعل من العلاقة الجنسية خارج نطاق الزوجين جريمة، إلاَّ إذا كانت هناك ظروف مشددة كعدم الرضا أو صغر السن أو علاقة الدم أو التصرفات غير الطبيعية كالخطف والشذوذ والقسوة». . إلخ. إلى أن يقول:

«وهناك واجبات أخلاقية كثيرة تجعل لها الشريعة جزاء كالصيام أو الصدقة، مما يوضح أن هناك موقفاً إيجابياً في المجتمع المسلم تجاه مراعاة هذه الواجبات وأنها لا تمثل مجرد مستويات خُلُقية بالمعنى المعروف في المجتمعات اللادينية، حيث لا يتعدى رد فعل المخالفة استنكار المجتمع لها، وربما تأنيب الضمير الفردي.

«إن مخالفة المسلم لواجب خُلُقي إذا كانت لا تُعَرِّضه للعقاب البدني، فإنها تُعَكِّر سعادته الروحية؛ لأنها مخالفة لقانون إلهي، شأن أي مخالفة تفرض المحاكم عليها عقوبة دنيوية.

فالشريعة الإسلامية في مصطلحنا مجموعة قانونية وأخلاقية معاً، إنها نظام شامل للسلوك الإنساني نابع من سُلطة الإرادة الإلهية بحيث أن الخط الفاصل بين القانون والأخلاق «فيه» ليس من الوضوح بالصورة التي نجدها في المجتمعات الغربية على وجه العموم.

ومع ذلك فإن الشريعة الغربية تحتفظ بهذا الفارق في مجال العلاقات الجنسية بين ما يخضع للعقوبة بواسطة المحكمة وما يقتصر جزاؤه على محكم الآخرة»[1].

* * *

● شُبهة وردها:

وربما يُعَكِّر على ما قررناه هنا من «أخلاقية الشريعة الإسلامية» أمر قال به بعض المذاهب الفقهية ولاحظه الأستاذ كولسون أيضاً وهو: الشكلية في العقود، والاكتفاء بظاهر الفعل، وعدم النفاذ إلى النيةَ أو الباعث أو القصد أو الدافع إلى الفعل، وهذا هو طابع الفقه الحنفي، وعلى هذا الأساس أجاز «زواج المُحَلِّل» والوقف على النفس، والفرار من الزكاة، وغير ذلك مما يدخل تحت باب «الحيل الفقهية أو الشرعية».

وفقهاء الحنفية يقولون في هذه الأشياء وأمثالها: إنها تجوز قضاءً ولا تجوز ديانة، أي أن القاضي إذا رُفِعَت إليه يحكم بنفاذها ما دامت مستكملة للصورة أو الشكل الشرعي، ولكنها ـ من الوجهة الدينية المحضة، من حيث الحساب أمام اللّٰه ـ لا تجوز.

على أنَّ الفقه الحنفي نفسه يعتد بالباعث والقصد، إذا دلت عليه القرينة كما في «طلاق الفار» أي الطلاق في مرض الموت بقصد حرمان الزوجة من الميراث، حيث لا يوقع هذا الطلاق. وقد بينا فيما سبق أن ما نُسِب إلى الإمام أبي يوسف من جواز الحيلة للفرار من الزكاة غير صحيح.

ومع هذا فليس الفقه الحنفي هنا أكثر من اجتهاد يؤجَر عليه مَن ذهب إليه ولكنه لا يُعبِّر في الحقيقة عن روح الشريعة الإسلامية التي أعطت للنيَّات والبواعث أكبر عناية وأبلغ اهتمام حيث نفى رسولها اعتبار العمل إلَّا بالنية: «إنما الأعمال بالنيَّات وإنما لكل امرىء ما نوى».

ولهذا كان أبلغ مذهب عَبَّر عن الشريعة هنا بحق هو المذهب الحنبلي الذي جعل العبرة في العقود والتصرفات للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ والمباني والذي

---

(١) مجلة «المسلم المعاصر» العدد الثالث رجب ١٣٩٥ هـ. (يوليو ١٩٧٥) ص ١٦١ - ١٦٢

حمل فقهاؤه على الحيل المسماة «شرعية» حملة شعواء مؤيَّدة بالبراهين الناصعة من الكتاب والسُنَّة وهَدي الصحابة ومَن تبعهم بإحسان.

وأقوى مَن قاد هذه الحملة البصيرة النيِّرة هو شيخ الإسلام ابن تيمية وخاصة في كتابه «إقامة الدليل على بطلان التحليل» وتلميذه المحقق ابن القيم وخصوصاً في كتابيه «أعلام الموقعين» و«إغاثة اللهفان».

ولمذهب مالك نفس الاتجاه، وهو القائل بسد الذرائع.

* * *

وهناك أمر آخر عبَّر فيه الإمامان ـ ابن تيمية وابن القيم ـ عن لُباب الشريعة وروحها بحق، وهو ما يتعلق بأمر الطلاق، وكيف أسيء استعماله لعدة قرون نتيجة التعلق بالألفاظ دون المقاصد التي عمدت إليها الشريعة وهدف إليها القرآن والسُنَّة، ولهذا رجَّحا: عدم إيقاع طلاق السكران والغضبان والحَلف بالطلاق وتعليق الطلاق على شرط والطلاق البدعي المحرَّم وإيقاع طلاق الثلاث طلقة واحدة... إلخ.

ومما قاله ابن القيم رحمه الله في الطلاق البدعي: إنه طلاق لم يشرعه اللّٰه ولا أذِن به، وبهذا جعلا القيم الأخلاقية في الطلاق قيماً قانونية، وهو ما اتجه إليه الفقه المعاصر، وأخذ به كثير من قوانين الأسرة في البلاد الإسلامية.

* * *

● الشريعة تراعي المُثل العليا لذاتها:

ومما يدل على الصفة «الأخلاقية» في الشريعة، أنها راعت المُثل العليا لذاتها بغَضِّ النظر عن صلتها باستقرار المجتمع وانتظامه.

ومن هذا الباب جاءت «أخلاقيات الحرب» في شريعة الإسلام، فلم تبح للمحاربين ـ ولو كانوا في قمة النصر على عدوهم ـ التخريب للعمران أو الإفساد للزرع أو التمثيل بالجثث أو قتل مَن لا يُقاتِل من النساء والصبيان والشيوخ، إلى غير ذلك مما جاء في وصايا النبي ﷺ وخلفائه الراشدين المهديين إلى قوَّادهم العسكريين.

روى بُريدة قال: كان النبي ﷺ إذا أمَّرَ أميراً على جيش أو سرية، أوصاه في خاصة نفسه بتقوى اللّه ومَن معه من المسلمين خيراً «اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً» . . . الحديث[1].

وعن أنس أن النبي ﷺ كان إذا بعث جيشاً قال: «انطلقوا باسم اللّه، ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً ولا امرأة. . . وأصلحوا وأحسنوا إن اللّهَ يحب المحسنين»[2].

وفي وصية أبي بكر الصدِّيق لأحد قواده: «إنك ستجد قوماً زعموا أنهم حبسوا أنفسهم للّه ـ يعني الرهبان ـ فدعهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له. . وإني موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة ولا صبياً ولا كبيراً هرماً، ولا تقطع شجراً مثمراً، ولا تخربن عامراً، ولا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا لمأكلة، ولا تغرقن نخلاً ولا تحرقنه، ولا تغلوا، ولا تجبنوا»[3].

وكذلك جاءت وصايا عمر إلى أمراء جيوشه.

وعلى هَدي هذه الأخلاقيات العالية سارت الفتوحات الإسلامية في جملتها حتى قال المؤرخ الفيلسوف الفرنسي «جوستاف لوبون» كلمته المعروفة: «ما عرف التاريخ فاتحاً أعدل ولا أرحم من العرب»!!

* * *

● من أخلاقيات الشريعة ـ الرفق بالحيوان:

ومن هذا الباب ـ مراعاة المُثل الأخلاقية لذاتها ـ ما جاء في الشريعة خاصاً بالرفق بالحيوان ورحمته ورعايته وتجنب إيذائه، وإضاعته والقسوة عليه، فإيذاء الحيوان لا يترتب عليه اضطراب العلاقات في المجتمع، ولا يحدث فيه هزة ولا رجة، لأن هذه العُجم لن تتفق يوماً على ثورة جَماعية، ولن تضرب عن الحمل والركوب، وجر العربات والمحاريث والسواقي، فتتعطل مصالح أربابها، ولن ترفع أمرها إلى القضاء لينصفها من ملاَّكها.

---

(١) رواه مسلم وأبو داود والنسائي.

(٢) رواه أبو داود.

(٣) رواه مالك في الموطأ.

ولهذا كان الرفق بها ومراعاة حاجاتها أمراً أخلاقياً بحتاً، يدخل في باب العدل والإحسان والرحمة ومراعاة تقوى اللّه عَزَّ وجَلَّ.

وفي هذا جاءت أحاديث شتَّى منها:

أ ــ «عُذِّبَت امرأة في هِرَّة سجنتها حتى ماتت لا هي أطعمتها وسقتها إن هي حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خَشاش الأرض»[1].

والخَشاش: حشرات الأرض والعصافير ونحوها.

ب ــ مَرَّ رسول الله ﷺ ببعير قد لصق بطنه فقال: «اتقوا اللّه في هذه البهائم المعجمة فاركبوها صالحة وكلوها صالحة»[2].

ج ــ «في كل كبد رطبة أجر»[3].

د ــ «إنَّ اللّه كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته»[4].

هـ ــ إنَّ رجلاً أضجع شاة وهو يحد شفرته، فقال النبي ﷺ: «أتريد أن تميتها موتتين, هَلاَّ أحددت شفرتك قبل أن تضجعها»[5]؟.

و ــ مَرَّ ابن عمر بفتيان من قريش قد نصبوا طيراً ـ أو دجاجة ـ يترامونها وقد جعلوا لصاحب الطير كل خاطئة من نبلهم، فلما رأوا ابن عمر تفرَّقوا، فقال ابن عمر: «مَن فعل هذا؟ لعن اللّه مَن فعل هذا، إن رسول الله ﷺ لعن مَن اتخذ شيئاً فيه الروح غرضاً»[6].

ز ــ نهى النبي ﷺ عن التحريش بين البهائم[7].

---

(١) رواه البخاري وغيره عن ابن عمر.

(٢) رواه أبو داود وابن خزيمة في صحيحه عن سهل بن الحنظلية.

(٣) رواه البخاري من حديث أبي هريرة في قصة الرجل الذي سقى كلباً فشكر الله له فغفر له.

(٤) رواه مسلم.

(٥) رواه الطبراني في الكبير والأوسط عن ابن عباس والحاكم وقال: صحيح على شرط البخاري كما في المنذري.

(٦) رواه الشيخان.

(٧) رواه أبو داود والترمذي.

ح ـ نهى رسول الله ﷺ عن الضرب في الوجه وعن الوسم (أي الكي) في الوجه[1].

وبهذا كان الخلفاء والأمراء يزجرون كل مَن قسا على الحيوان. جاء في العتبية: «قال مالك: إن عمر بن الخطاب مَرَّ بحمار عليه لَبِنٌ، فوضع عنه طوبتين، فأتت سيدته (مالكته) لعمر فقالت: يا عمر، مالك ولحماري؟ ألك عليه سلطان؟ قال: فما يقعدني في هذا الموضع؟

وعقَّب ابن رشد على قول عمر فقال: المعنى في هذا بَيِّن، لأن المصطفى عليه السلام قال: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته...».

وقد قال عمر في مثل هذا: لو مات جمل بشاطىء الفرات ضياعاً لخشيت أن يسألني اللّه عنه[2] أ. هـ .

وروى عبد الرزاق عن ابن سيرين: أن عمر رأى رجلًا يسحب شاة من رجلها ليذبحها فقال: ويلك، قدها إلى الموت قوداً جميلًا؟ (كذا في الترغيب للمنذري).

وفي طبقات ابن سعد عن المسيب بن دارم قال: رأيت عمر بن الخطاب ضرب حمَّالاً وقال: «لِمَ تُحَمِّل بعيرك ما لا يطيق»؟

وعلى سُنَّة عمر الأول سار عمر الثاني ابن عبد العزيز.

ففي فضائل عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم: إن عمر كتب إلى صاحب السكك: أن لا يحملوا أحداً بلجام ثقيل ولا ينخس بمقرعة فى أسفلها حديدة.

وكتب أيضاً إلى حيَّان بمصر: بلغني أن بمصر إبلًا نقَّالات يُحمل على البعير منها ألف رطل، فإذا أتاك كتابي هذا فلا أعرفن أنه يُحمل على البعير أكثر من ستمائة رطل[3].

وجاء الفقهاء ففصَّلوا ما يجب على مالك الدابة من النفقة والرعاية في كتاب

---

(١) رواه مسلم عن جابر.

(٢) التراتيب الإدارية جـ ١ ص ٢٦٨

(٣) التراتيب الإدارية جـ ٢ ص ١٥٢ وسيرة ابن عبد الحكم.

النفقات من كتب الفقه، كما فصَّلوا ما يجب على الإنسان نحو الكلاب والطير ونحوها، تفصيلاً لم يخطر ببال أحد من البَشر في تلك الأعصار، وهو تفصيل لم تدفع إليه المنفعة المادية أو المصلحة الاجتماعية فحسب، كما هو الشأن في القوانين الوضعية، بل الدافع إليه ـ فوق ذلك كله ـ دافع أخلاقي محض، هو رفع الظلم والأذى والضرر عن كائن حي ذي كبد رطبة، يحس ويشعر ويتألم وإن لم يكن له لسان يتكلم به ويشكو.

ومن هذا التفصيل نراهم يحددون متى يجوز ضرب الدابة؟ وأين تُضرب؟ وبِمَ تُضرب؟ وكيف تُضرب؟ فنراهم يقولون: تُضرب الدابة على النفار ولا تُضرب على العثار، لأن العثار لا يد لها فيه بخلاف النفار والحرونة. ويقولون: لا تُضرب في الوجه. ولا تُضرب بحديدة أو بمقرعة في أسفلها حديدة، كما نقلنا ذلك عن عمر بن عبد العزيز. وأنقل هنا فقرات من كتاب فقهي معتبر عند الحنابلة وهو شرح «غاية المنتهى» قال: «وعلى مالك بهيمة إطعامها ولو عطبت (أي لم يرج منها نفع) وعليه سقيها حتى تنتهي إلى أول شبع وأول ري دون غايتهما، لحديث ابن عمر قال: «عُذِّبت امرأة في هِرَّة حبستها حتى ماتت جوعاً. . .» (الحديث).

«فإن عجز عن نفقتها أجبر على بيع أو إجارة، أو ذبح مأكول إزالة لضررها وظلمها، ولأنها تتلف إذا تُركت بلا نفقة، وإضاعة المال منهى عنه.

فإن أبى فعل شيء من ذلك فعل الحاكم الأصلح من الثلاثة أو اقترض عليه، وأنفق عليه كما لو امتنع من أداء الدَّين. ويحرم لعنها ـ أي البهيمة ـ لما روى أحمد ومسلم عن عمر: أنه ﷺ كان في سفر فلعنت امرأة ناقة فقال: «خذوا ما عليها ودعوها فإنها ملعونة» فكأني أراها الآن تمشي في الناس ما يعرض لها أحد.

ولهما من حديث أبي برزة: «لا تصحبنا ناقة عليها لعنة اللّٰه»، ولمسلم من حديث أبي الدرداء أنه قال: «لا يكون اللّعانون شفعاء، ولا شهداء يوم القيامة».

ويحرم تحميلها ـ أي البهيمة ـ مشقاً (ما يشق عليها) لأنه تعذيب لها، ويحرم حلبها ما يضر ولدها؛ لأن لبنها مخلوق له أشبه ولد الأمة، ويُسن للحلاَّبِ أن يقص أظفاره لئلا يجرح الضرع.

ويحرم ضرب وجه ووسم (أي كَيٍّ فيه) أي في الوجه لأنه عليه الصلاة والسلام لعن مَن ضرب أو وسم الوجه ونهى عنه، ذكره في الفروع. . . ويُكره جز

معرفة وناصية وجز ذَنَب وتعليق جرس، أو وتر للخبر. . ويُكره له إطعامه فوق طاقته وإكراهه على الأكل على ما اتخذه الناس عادة لأجل التسمين، قاله في «الغنيـة».

ويجب على مقتني الكلب المباح أن يطعمه ويسقيه أو يرسله، لأن عدم ذلك تعذيب له. . ولا يحل حبس شيء من البهائم لتهلك جوعاً أو عطشاً لأنه تعذيب، ولو غير معصومة لحديث: «إذا قتلتم فأحسنوا القتلة»(1).

وقد فهم بعض الناس من حديث: «يا أبا عمير، ما فعل النغير»؟ جواز اللعب بالطير للصبيان أو حبسه للفرجة عليه والتمتع بمنظره على وجه الإطلاق بدون قيود أو شروط.

وقد تصدى لذلك العلاّمة المغربي المالكي، الشيخ أبوعلي بن رحال فقال: «وما ذُكِر من حبس الطير إنما هو إذا لم يكن فيه تعذيب أو تجويع أو تعطيش، ولو بمظنة الغفلة عنه، أو بحبسه مع طير آخر ينقب رأسه كما تفعله الديوك في الأقفاص ينقب بعضها رأس بعض، حتى إن الديك يقتل آخر، وهذا كله حرام بإجماع، لأن تعذيب الحيوان لا يُختلف في تحريمه، والفائدة يتأتى وجودها بلا تعذيب، وهذا إن كان يحبسه وحده أو مع مَن لا ينقبه، أو يعمل بينهما حائلاً بحيث لا يصل بعضه إلى بعض، ويتفقده بالأكل والشرب كما يتفقد أولاده، ويضع للطير ما يركب عليه كخشبة، وأما أن يضعه على الأرض بلا شيء فذلك يضر به غاية الضرر في البرد، وهذه الأمور لا تحتاج إلى جلب نص فيها لوضوحها، وكم رأينا مَن يعذب الدجاج في الأقفاص على وجوه مختلفة من أنواع العذاب، وكذا حبس الكبش بلا أكل ولا شرب أو بغل يربطه في موضع، ويغلق عليه حتى يكاد يموت جوعاً، ومَن لا رحمة فيه، لا يعتبر في الدفع عن الدواب إلاّ ما يقتلها أو يضعف بدنها، وأما عذابها في نفسها إذا سلمت مما ذُكِر فلا يبالي به، وذلك كله حرام وعقوبته في الدنيا والآخرة إن لم يعف اللّه».

ثم قال: «وكثير من الناس يسمع مثلاً أن الطير يجوز حبسه وأن العصفور يجوز أن يُلعب به، ويستدل بحديث: «أبا عمير؛ ما فعل النغير»؟ ويعتمد على ذلك بلا شرط عدم تعذيبه وهذه مسألة عظيمة الأجر والعقاب وكذا تحميل الدواب أكثر مما

---

(1) مطالب أولي النهي جـ ٥ ص ٢٦٢ - ٢٩٤

تقدر عليه بحسب العادة وغير ذلك، وذلك كله من نزع الرحمة من القلوب ولكن: «إنما يرحم اللّه من عباده الرُحماء»[1].

وليست مراعاة هذه الأحكام الخاصة برعاية الحيوان والإحسان إليه، موكولة إلى ضمائر الأفراد فقط، فمن فرَّط فيها أو تهاون بها لم يكن للقضاء ولا للدولة عليه من سلطان.

كلا، فقد رأينا العمرين ـ ابن الخطاب وابن عبد العزيز ـ يلزمان الرعية بالرفق إلزاماً، وإنما لم يفعل ذلك النبي ﷺ، لأن الناس في عهده كانت تكفيهم الموعظة لتغيير سلوكهم دون حاجة إلى إلزام قضائي أو تدخل حكومي.

أما بعد ذلك فمن حق السلطان والقاضي والمحتسب أن يتدخلوا لإزالة الظلم عن هذه المخلوقات المظلومة، ومن واجب أي مسلم شاهدَ هذا الظلم أو القسوة أن ينهي عنه، ومن حقه أن يرفعه إلى أولي الأمر ليعملوا على رفعه.

قال العلاَّمة الماوردي في «الأحكام السلطانية»: «إذا كان من أرباب المواشي مَن يستعملها فيما لا تطيق الدوام عليه أنكره المحتسب عليه ومنعه منه» أ . هـ.

ولما قال ابن رشد: «يُقضَى للعبد على سيده إن قَصَّر عما يجب له عليه بالمعروف في مطعمه وملبسه خلاف ما يملكه من الدواب، فإنه يؤمر بتقوى اللّه في إجاعتها، ولا يُقضَى عليه بعلفها» رده مستعظماً له، الشيخ أبو علي بن رحال في باب النفقات من شرح المختصر ـ يعني متن خليل ـ بنص ابن عبد البر في «الكافي»، والرفق بالدواب في ركوبها والحمل عليها واجب سُنَّة فإنها عُجم لا تشكو و«في كل ذي كبد رطبة أجر»، هذا قول رسول الله ﷺ، فإذا كان في الإحسان إليها أجر فكذلك في الإساءة إليها وزر، ولا يُحمل على الدواب أكثر من طاقتها ولا تُضرب وجوهها ولا تُتخَذ ظهورها كراسي ولا تُقلَّد الأجراس ولا تُستعمل ليلاً إلاَّ أن يروح عنها نهاراً، ولا يحل حبس بهيمة مربوطة عن السرح والانتشار بغير علف ولا طعام، قال ابن رحال: فإن قول ابن رشد: الدابة لا يُقضَى... إلخ، يلزم ابن رشد، أن الدابة إذا حمَّلها مالكها ما لا تطيقه من الحمل أو الشغل يعذبها عذاباً شديداً بلا فائدة، أنه لا يُقضَى على المالك بترك ذلك، وأنه يُترك هو وإياها، ويُؤمر

---

(1) التراتيب الإدارية جـ٢ ص ١٥١، ١٥٢.

بتقوى اللّه فيها فقط، وذلك لا يحل أصلاً مع مخالفة ذلك لكلام الناس وحديث: «في كل ذي كبد رطب أجر»، رأيت أبا عمر قال: يلزم عليه أن الإساءة فيها وزر، والوزر منكر، والمنكر يجب تغييره ـ كما أشار إليه ابن عرفة ـ ولو كان الناس يزجرون بقول الإمام لهم: اتقوا الله في كذا ما شرعت الزواجر والقتل والسجون والتعزيرات[1].

وبهذه النُقول النيِّرة، يتبين لنا روعة هذه الأحكام الخاصة بالرفق بالحيوان، وسبقها بقرون طويلة كل ما عرفه الناس عن ذلك في العصر الحديث وفاقته بمراحل ومراحل.
وهذا كله يدلنا على أن الشريعة الإسلامية شريعة أخلاقية ولا ريب..

* * *

---

(١) التراتيب الإدارية جـ٢ ص١٥٣، ١٥٤



الوَاقِعيَّة



من مزايا الشريعة الإسلامية أنها شريعة واقعية لم يمنعها ملاحظتها للمُثل الأخلاقية العليا أن تراعي الواقع القائم وتُشرِّع له ما يعالج أدواءه وما يقيه منها.

إنَّها لم تسبح في بحار الخيال ولم تُحَلِّق في أجواء المثالية المُجنَّحة، فتفترض إنساناً لا وجود له في دنيا الناس، كما صنع أفلاطون في جمهوريته والفارابي في مدينته الفاضلة، وكما تخيَّلت الشيوعية في أذهانها عن المجتمع الذي تنعدم فيه الفوارق وتزول الملكية، ولا يحتاج إلى دولة ولا قضاء ولا شُرطة ولا سجون!

أما شريعة اللَّه فشرعت للإنسان كما هو، كما خلقه اللَّه، بجسمه الأرضي، وروحه السماوي، بأشواقه الصاعدة، وغرائزه الهابطة. بدوافعه الفردية ونزعته الغيريّة: بعوامل الفجور، وبواعث التقوى تصطرع في نفسه، ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾[1].

لهذا لم يأمر القرآن بما أمر به الإنجيل حين قال: «مَن ضربك على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر، ومَن سرق قميصك فأعطه إزارك»! فهذه مثالية قد تصلح لتربية مجموعة محدودة في مرحلة معينة كحواريي المسيح في زمنه، ولكنها لا تصلح قانوناً عاماً لدولة عالَمية، في شريعة خالدة.

ومن هنا جاء القرآن الكريم بإقرار معاقبة المعتدي بمثل عقوبته دون زيادة، فقرَّر بذلك مرتبة العدل، ولكنه فتح الباب لمن يريد الترقي إلى مرتبة الفضل والإحسان، فقال ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ﴾[2]، ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ

(١) الشمس: ٧ - ٨

(٢) الشورى: ٤٠

﴿فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ﴾(1).

ولم يأمر القرآن، ولا الرسول ﷺ ـ أتباع دينه بما أمر به المسيح مَن أراد أن يتبعه حين قال له: «بع مالك واتبعني» بل قال الرسول ﷺ: «نِعْمَ المال الصالح للمرء الصالح»، ويقول: «ما نفعني مال كمال أبي بكر» ويدعو لخادمه أنس أن يُكثر اللّه ماله وولده.

إنَّ حب الإنسان لتملك المال أمر واقعي، لأنه جزء من الفِطرة الإنسانية ولا خطر من مراعاة هذه الفِطرة والاعتراف بها بعد العمل على تهذيبها والسمو بها وتوجيهها لمصلحة الجماعة كلها. أما مصادمتها فلا تفيد ولا تنجح أيضاً.

ولهذا قررت الشريعة حق التملك، ولكنها أحاطته بسياج من القيود حدَّت من خطره كما سنشير إلى ذلك بعد.

ومن واقعية الشريعة الإسلامية أنها لم تكتف بالوازع الديني أو الأخلاقي في صيانة حقوق الناس، برغم عنايتها به وإلحاحها عليه ودعوتها إليه. ولكنها ـ مع ذلك ـ قررت «نظام العقوبات» لما ينطق به الواقع أنَّ من الناس مَن لا يكفيه الإرشاد والتوجيه، ولا يردعه إلَّا عقوبة ملائمة تكفكف من شره وتزجره أن يعود لمثل جريمته، كما تزجر غيره أن يفعل مثل فعلته، وفي هذا قال الخليفة الثالث: «إن اللّه ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن».

وقد جاءت الشريعة بنوعين من العقوبات..

إحداهما ـ مقدَّرة محدَّدة لا زيادة فيها ولا نقص، وذلك كالحدود والقِصاص التي ثبتت بالكتاب والسُنَّة وإجماع الأمة.

والثانية: التعزير، وهو عقوبة مفوَّضة إلى رأي أولي الأمر، وتبتدىء من كلمة التقريع لتنتهي إلى الإعدام، وما بينهما من العقوبات المالية والبدنية والأدبية.

والأولى في عصرنا أن تضبط أنواع التعزير بعقوبات محددة بقوانين، منعاً للفوضى، وحرصاً على حقوق الأفراد. مع إبقاء مجال للقاضي بوضع حدّين أعلى وأدنى للعقوبة يختار بينهما.

---

(1) النحل: ١٢٦

ومن واقعية الشريعة أنها - برغم دعوتها إلى السلام - أقرت وجود الحرب واعتبرتها سُنَّة من سُنَن الوجود أو ضرورة من ضروريات التدافع فيه ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾(١)، ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾(٢).

ومن ثَمَّ كان «الجهاد» فريضة من فرائض هذه الشريعة. وكان بيان أحكامه وآدابه يأخذ موضعاً فسيحاً في ساحة الفقه الإسلامي.

ومن مراعاة الواقع كانت شرعية الطلاق وتعدد الزوجات.

فالواقع الملموس يشهد بأن من الناس مَن لا يصحبه التوفيق في زواجه، ومن العنت والحرج بمكان أن يُكَلَّف الصبر على مَن يكره معاشرته، وخاصة إذا كانت عِشرة العمر مع أقرب الناس إلى المرء وهو «الصاحب بالجَنْبِ».

وقد قيل: إنَّ من أعظم البلايا معاشرة مَن لا يوافقك ولا يفارقك. وقال المتنبي:

ومن نَكَدِ الدُّنيا على الحُرِّ أن يرى عدواً ما مِنْ صداقته بُدُّ!

فلا غَرو أن أباحت الشريعة الطلاق وإن أعلنت أنه أبغض الحلال إلى اللّه.

ومع ذلك أحاطته بتوجيهات وبقيود والتزامات تحدّ من سوء استعماله وجعلته آخر العلاج حينما تفشل كل الوسائل، وقديماً قالوا: «إن لم يكن وفاق ففراق»، وصدق اللّه العظيم: ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ﴾(٣).

وكذلك يشهد الواقع أن في الرجال مَن لا تعفه زوجة واحدة وخاصة إذا رُزِقَ بامرأة تطول دورتها الشهرية أو قليلة الرغبة في الرجال، أو مريضة... أو نحو ذلك.

ومن الرجال مَن يكون قوي الرغبة في إنجاب ذُرِّيَّة تخلفه من بعده، ولكن زوجته مصابة بالعقم... إلى غير ذلك من الاعتبارات الفردية.

على أنَّ مصلحة المجتمع أحياناً تقضي بوجوب التعدد إذا كانت النساء

---

(١) البقرة: ٢٥١
(٢) الحج: ٤٠
(٣) النساء: ١٣٠

الصالحات للزواج أكثر من الرجال القادرين على أعبائه كما يحدث كثيراً بعد الحروب التي يُحصد فيها زهرة الشباب.

فهذه الاعتبارات الواقعية هي التي جعلت الشريعة الخالدة تبيح للرجل أن يتخذ المرأة بسلطان الشرع زوجة وحليلة، بدل أن يتخدها بسلطان الشهوة خدينة وخليلة، كما هي شِرعة الغرب الحديث، فهو يُحَرِّم التعدد نظراً وقانوناً ويمارسه عملاً وواقعاً. ولكنه تعدد الخليلات لا تعدد الحليلات! تعدد ليس فيه مسئولية أخلاقية ولا قانونية وإن كان من ثمراته أولاد الحرام.

ومن واقعية الشريعة: إلغاء اعتبارها للعدل الكامل بين الزوجات، واشتراطها العدل المستطاع في مثل الكسوة والنفقة والمبيت وهو العدل الذي لا يميل به الإنسان كل الميل، وفي هذا يقول القرآن: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓا۟ أَن تَعْدِلُوا۟ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ فَلَا تَمِيلُوا۟ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ ۚ وَإِن تُصْلِحُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾(1).

ومن ذلك قول النبي ﷺ بعد أن سوى بين نسائه في الأمور الظاهرية: «اللّهم هذا قسمي فيما أملك، فلا تؤاخذني فيما تملك ولا أملك» - يعني أمر القلب.

ومن واقعية الشريعة اعترافها بالضرورات التي تطرأ في حياة الناس، سواء أكانت ضرورات فردية أم جَماعية، فجعلت لهذه الضرورات أحكامها الخاصة وأباحت بها ما كان محظوراً في حالة الاختيار من الأطعمة والأشربة والملبوسات والعقود والمعاملات، وأكثر من ذلك أنها نزَّلت الحاجة في بعض الأحيان - خاصة كانت أو عامة - منزلة الضرورة أيضاً، تيسيراً على الأمة ودفعاً للحرج عنها.

والأصل في ذلك ما جاء في القرآن الكريم عقب ذكر الأطعمة المحرَّمة في أربعة مواضع من القرآن الكريم رُفِعَ فيها الإثم عن متناولها مضطراً غير باغ ولا عاد...

﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾(2).

وما جاء في السُّنَّة بعد تحريم لبس الحرير على الرجال: أنَّ عبد الرحمن بن

---

(1) النساء: 129

(2) البقرة: 173

عوف والزبير بن العوام شكوا إلى النبي ﷺ من حكة بهما فأذن لهما بلبسه تقديراً لهذه الحاجة.

ومن واقعية الشريعة: اعترافها بالتغير الذي يطرأ على الناس سواء أكان سببه فساد الزمان كما يُعبِّر الفقهاء أو تطور المجتمع أو نزول ضرورات به، ومن ثَمَّ أجاز فقهاؤها تغيير الفتوى بتغير الأزمان والأمكنة والأعراف والأحوال مستدلين في ذلك بهَدي الصحابة وعمل الخلفاء الراشدين الذين أمرنا النبي ﷺ أن نهتدي بسُنَّتهم ونعض عليها بالنواجذ. بل هو ما دلت عليه السُنَّة النبوية، وقبلها القرآن الكريم، كما سنبين ذلك في الفصل التالي عن «عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية».

ومن واقعية الشريعة: أنها أقرت بيعة الإمام المفضول مع وجود مَن هو أفضل منه، منعاً للفوضى، وحفظاً لمصالح الأمة.

وأمرت بطاعة الأمراء وإن كان فيهم هنات وهنات، صيانة لوحدة الأمة أن تمزق، وحفظاً للدماء أن تسفك في غير طائل «إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم فيه من اللَّه برهان»، ولم تجز الخروج المسلح على الأمير الجائر أو الفاسق إذا ترتب على ذلك فتنة أكبر من بقائه، ارتكاباً لأخف الضررين جلباً لأعلى المفسدتين.

وبهذا أقرت القعود عن إزالة المنكر إذا ترتب عليها منكر أكبر منه. والأصل في ذلك حديث عائشة الصحيح عن النبي ﷺ: «لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية لبنيتُ الكعبة على قواعد إبراهيم».

أي أنه راعى ظروف أهل مكة وحداثة عهدهم في الإسلام وقربهم من الشرك وخشى نفورهم إذا هدم الكعبة وبناها من جديد فترك ذلك لهذه المقاصد، ومن هذا الباب أقر الفقهاء «إمارة الغلب» وإن كان الأصل في الإمارة هو الرضا، والاختيار بالشورى والبيعة.

ومن كلام ابن القيم في «إعلام الموقعين» قال: «إذا لم يجد السلطان مَن يوليه إلَّا قاضياً عارياً عن شروط القضاء لم يعطل البلد عن قاض، وولى الأمثل فالأمثل».

ونظير هذا: «لو كان الفسق هو الغالب على أهل البلد وأن لم تقبل شهادة بعضهم على بعض وشهادته له، لتعطلت الحقوق وضاعت قبل شهادة الأمثل فالأمثل».

ونظير هذا: «لو غلب الحرام والشُبه حتى لم يجد الحلال المحض فإنه يتناول الأمثل فالأمثل».

ونظير هذا: «لو شهد بعض النساء على بعض بحق في بدن أو مال أو عرِض وهنَّ منفردات بحيث لا رجل معهن كالحمَّامات والأعراس، قُبِل شهادة الأمثل فالأمثل منهنَّ قطعاً.

ولا يضيع اللّٰه ورسوله حق المظلوم ويعطل إقامة دينه في مثل هذه الصور أبداً، بل نبَّه الله على قبول شهادة الكفار على المسلمين في السفر في الوصية في آخر سورة نزلت ولم ينسخها شيء البتة، ولا نسخ هذا الحكم كتاب ولا سُنَّة، ولا اجتمعت الأمة على خلافه ولا يليق بالشريعة سواه، فإن الشريعة شُرِعت لتحصيل مصالح العباد بحسب الإمكان، وأي مصلحة لهم في تعطيل حقوقهم إذا لم يحضر أسباب تلك العقود شاهدان حُرَّان ذكران عدلان؟ بل إذا قلتم: نقبل شهادة النساء. حيث لا رجل وينفذ حكم الفاسق إذا خلا الزمان عن قاض عادل عالِم، فكيف لا تُقبل شهادة النساء إذا خلا جمعهن عن رجل، أو شهادة العبيد إذا خلا جمعهم عن حر، أو شهادة الكفار بعضهم على بعض إذا خلا جمعهم عن مسلم[1]؟.

* * *

● **ابتناء الشريعة على اليُسر:**

ومن واقعية هذه الشريعة ابتناؤها على مبدأ التيسير ورفع الحَرَج الذي تميَّزت به عن شرائع دينية سابقة. وذلك أن التشديد قد يصلح علاجاً في ظروف خاصة لجماعة معينة ولمرحلة مؤقتة، أما الشريعة العامة لكل الناس ولكل الأجيال إلى أن تقوم الساعة فلا يليق بها إلَّا التخفيف والتيسير ورفع الآصار والأغلال.

ولقد عاقب الله اليهود وحرَّم عليهم طيبات أحِلَّت لهم بظلم منهم وجزاءً ببغيهم. كما أن النصارى شدَّدوا على أنفسهم فابتدعوا نظام الرهبانية التي ما كتبها اللّٰه عليهم، وبالغوا في التزهد وتحريم الطيِّبات فجاءت الشريعة المحمدية قاصدة إلى التيسير في كل ما شرعته، ولهذا جاء في وصف الرسول ﷺ عند أهل الكتاب ـ

---

(١) الفواكه العديدة في المسائل المفيدة جـ ٢ ص ١٨٢، ١٨٣

كما ذكر القرآن ـ أنه: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[1].

وكان من الأدعية التي علَّمها اللّه للمؤمنين أن يقولوا: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[2]. وقد جاء في الحديث الصحيح: أنَّ اللّه تعالى قد أجاب هذا الدعاء وقال النبي ﷺ: «بعثتُ بحنيفية سَمحة»، وقال لأصحابه: «إنما بُعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين». وجاء في القرآن الكريم: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[3]، ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾[4]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[5]﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾[6]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[7].

وعلى هذا الأساس قامت قاعدة كبيرة من قواعد الفقه الإسلامي وهي:

- **«المشقة تجلب التيسير»**

قال ابن نجيم الحنفي في «الأشباه والنظائر»:

«قال العلماء: يتخرج على هذه القاعدة جميع رُخص الشرع وتخفيفاته»، وذكر ابن نجيم لذلك أمثلة كثيرة من مختلف أبواب الفقه:

«منها: عدم وجوب قضاء الصلاة على الحائض، لتكررها بخلاف الصوم، لندور ذلك وسقوط القضاء عن المغمى عليه إذا زاد على يوم وليلة وعن المريض العاجز عن الإيماء بالرأس كذلك على الصحيح، وجواز صلاة الفرض في السفينة قاعداً مع القُدرة على القيام لخوف دوران الرأس، وكان الصوم في السَّنة شهراً، والحج في العمر مرة، والزكاة رُبع العُشر تيسيراً، وجواز أكل الميتة وأكل مال الغير ـ

---

(١) الأعراف: ١٥٧
(٢) البقرة: ٢٨٦
(٣) البقرة: ١٨٥
(٤) المائدة: ٦
(٥) الحج: ٧٨
(٦) البقرة: ١٧٨
(٧) النساء: ٢٨

مع ضمان البدل ـ إذا اضطر، وأكل الولي والوصي من مال اليتيم بقدر أجرة عمله، ولبس الحرير للحكة، والاكتفاء برؤية الصبرة والأنموذج (العينة)، ومشروعية خيار نقد الثمن دفعاً للمماطلة.

ومن هذا القبيل بيع الأمانة، المسمى ببيع الوفاء، جوَّزه مشايخ بلخ وبخاري توسعة، ومن ذلك أفتى المتأخرون بالرد لخيار الغُبن الفاحش، إما مطلقاً أو إذا كان فيه عذر، رحمة على المشتري.

ومنه: إباحة أربع نسوة، فلم يقتصر على واحدة، تيسيراً على الرجل، وعلى النساء أيضاً لكثرتهن، ولم يزد على أربع لما فيه من المشقة على الرجل في القسمة وغيره.

ومنه: مشروعية الطلاق، لما في البقاء على الزوجية من المشقة عند التنافر، وكذا مشروعية الخلع والافتداء والرجعة في العِدَّة قبل الثلاث، ولم يُشرع دائماً لما فيه من المشقة على الزوجة.

ومنه: وقوع الطلاق على المولى (الذي يحلف ألاَّ يقرب زوجته مطلقاً أو أربعة أشهر فأكثر) بمضي أربعة أشهر دفعاً للضرر عنها.

ومنه: مشروعية الكَفَّارة في الظَهار، واليمين تيسيراً على المكلَّفين، وكذا التخيير في كَفَّارة اليمين، لتكررها بخلاف بقية الكَفَّارات لنُدرة وقوعها.

ومنه: مشروعية الوصية عند الموت، ليتدارك الإنسان ما فرط منه، في حال حياته وصَحَّ له في الثُلث، دون ما زاد عليه، دفعاً لضرر الورثة، حتى أجزناها بالجميع عند عدم الوارث، وأوقفناه على إجازة بقية الورثة إذا كانت لوارث، وأبقينا التركة على مِلك الميت حكماً، حتى تُقضى حوائجه منها رحمة عليه، ووسَّعنا الأمر في الوصية، فجوَّزناها بالمعدوم ولم نبطلها بالشروط الفاسدة.

ومنه: إسقاط اللّه الإثم عن المجتهدين في الخطأ، والتيسير عليهم بالاكتفاء بالظن، ولو كُلِّفوا الأخذ باليقين لشق وعسر الوصول إليه.

* * *

● موجبات التخفيف وأنواعه:

وقد ذكر الفقهاء جملة موجبات التيسير والتخفيف في الشرع وهي: المرض، والسفر، والإكراه، والخطأ، والنسيان، وعموم البلوى.

وقد قسَّم العلماء تخفيفات الشرع إلى أنواع ذكرها ابن نجيم..

الأول: تخفيف إسقاط، كإسقاط العبادات عند وجود أعذارها.

الثاني: تخفيف تنقيص، كالقصر في السفر، على القول بأن الإتمام أصل. وأما على قول مَن قال: إن القصر أصل، والإتمام فُرِضَ بعده فلا.

الثالث: تخفيف إبدال، كإبدال الوضوء والغُسل بالتيمم، والقيام في الصلاة بالقعود والاضطجاع، والركوع والسجود بالإيماء، والصيام بالإطعام.

الرابع: تخفيف تقديم، كالجمع بعرفات عند الحنفية، وفي السفر عامة عند غيرهم، وللحاجة في غير سفر عند الحنابلة، وتقديم الزكاة على الحول، وزكاة الفِطر في رمضان، وقبله على الصحيح، بعد تملك النصاب في الأول، ووجود الرأس بصفة المؤنة والولاية في الثاني.

الخامس: تخفيف تأخير، كالجمع بمزدلفة وفي تأخير رمضان للمريض والمسافر، وتأخير الصلاة عن وقتها لمن هو مشتغل بإنقاذ غريق ونحوه.

السادس: تخفيف ترخيص، كصلاة المستجمر مع بقية النجو، وشرب الخمر للغصة.

السابع: تخفيف تغيير، كتغيير نظم الصلاة للخوف.

* * *

● مراعاة سُنَّة التدرج:

ومن واقعية الإسلام وتيسيره على البَشر: أنه راعى معهم سُنَّة التدرج فيما يُشَرِّعه لهم ـ إيجاباً أو تحريماً.

فنجده حين فرض الفرائض كالصلاة والصيام والزكاة، فرضها على مراحل ودرجات حتى انتهت إلى الصورة الأخيرة.

فالصلاة فُرِضَت أول ما فُرِضَتْ ركعتين ركعتين، ثم أقرت في السفر على هذا العدد، وزِيدت في الحَضَر إلى أربع، أعني الظهر والعصر والعشاء.

والصيام فُرِضَ أولاً على التخيير، مَن شاء صام، ومَن شاء أفطر وفدى، أي

أطعم مسكيناً عن كل يوم يفطر، كما روى ذلك البخاري عن سلمة بن الأكوع تفسيراً لقوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾(١).

والزكاة فُرِضَت أولاً بمكة مطلقة غير محددة ولا مقيدة بنصاب ومقادير وحول بل تُرِكَت لضمائر المؤمنين وحاجات الجماعة والأفراد، حتى فُرِضَت الزكاة ذات النُصب والمقادير في المدينة.

والمحرَّمات كذلك لم يأت تحريمها دفعة واحدة، فقد علم اللّٰه سبحانه مدى سلطانها على الأنفس، وتغلغلها في الحياة الفردية والاجتماعية، فليس من الحكمة فطام الناس عنها بأمر مفاجىء، يصدر لهم، إنما الحكمة إعدادهم نفسياً وذهنياً لتقبلها: وأخذهم بقانون التدرج في تحريمها، حتى إذا جاء الأمر الحاسم كانوا سراعاً إلى تنفيذه قائلين: سمعنا وأطعنا.

ولعل أوضح مثل معروف في ذلك هو تحريم الخمر على مراحل معروفة في تاريخ التشريع الإسلامي، لا يجهلها دارس.

ولعل رعاية الإسلام للتدرج هي التي جعلته يُبقي على «نظام الرِّق» الذي كان نظاماً سائداً في العالَم كله عند ظهور الإسلام، وكان إلغاؤه يؤدي إلى زلزلة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، فكانت الحكمة في تضييق روافده بل ردمها كلها ما وُجِدَ إلى ذلك سبيل، وتوسيع مصارفه إلى أقصى حد، فيكون ذلك بمثابة إلغاء للرِّق بطريق التدرج.

وهذه السُنَّة الإلهية في رعاية التدرج ينبغي أن تتبع في سياسة الناس وعندما يراد تطبيق نظام الإسلام في الحياة اليوم، بعد عصر الغزو الثقافي والتشريعي والاجتماعي للحياة الإسلامية.

فإذا أردنا أن نقيم «مجتمعاً إسلامياً حقيقياً» فلا نتوهم أن ذلك يتحقق بجرة قلم، أو بقرار يصدر من ملك أو رئيس، أو مجلس قيادة أو برلمان..

إنما يتحقق ذلك بطريق التدرج، أعني بالإعداد والتهيئة الفكرية والنفسية

---

(١) البقرة: ١٨٤

والأخلاقية والاجتماعية وإيجاد البدائل الشرعية للأوضاع المحرَّمة التي قامت عليها مؤسسات عدة لأزمنة طويلة.

ولا نعني بالتدرج هنا مجرد التسويف وتأجيل التنفيذ، واتخاذ كلمة التدرج «تكأة» للإبطاء بإقامة حدود الله، وتطبيع شرعه، بل نعني بها «تحديد المراحل» بوعي وصدق بحيث تسلم كل مرحلة إلى ما بعدها بالتخطيط والتنظيم والتصميم، حتى تصل المسيرة إلى المرحلة المنشودة والأخيرة التي فيها قيام الإسلام.. كل الإسلام.

وهو نفس المنهاج الذي سلكه النبي ﷺ لتغيير الحياة الجاهلية إلى حياة إسلامية، فقد ظلَّ ثلاثة عشر عاماً في مكة، كانت مهمته فيها تنحصر في تربية الجيل المؤمن الذي يستطيع فيما بعد أن يحمل عبء الدعوة وتكاليف الجهاد لحمايتها ونشرها في الآفاق، ولهذا لم تكن المرحلة مرحلة تشريع وتقنين، بل مرحلة تربية وتكوين. وكان القرآن نفسه فيها يعنى قبل كل شيء بتصحيح العقيدة وتثبيتها، ومد ظلالها في النفس والحياة: أخلاقاً وأعمالاً صالحة، قبل أن يعنى بالتشريعات والتفصيلات.

ومن المواقف التي لها مغزى ما رواه المؤرخون عن عمر بن عبد العزيز، الذي يعده علماء المسلمين «خامس الراشدين» وثاني العمرين، لأنه سار على نهج جده الفاروق عمر بن الخطاب: أن ابنه عبد الملك ـ وكان شاباً تقياً متحمساً ـ قال له يوماً: يا أبتِ، ما لك لا تنفذ الأمور؟ فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق!!

يريد الشاب التقي الغيور من أبيه ـ وقد ولَّاه الله إمارة المؤمنين ـ أن يقضي على المظالم وآثار الفساد والانحراف دفعة واحدة، دون تريث ولا أناة، وليكن بعد ذلك ما يكون!

ولكن الأب الراشد قال لابنه: لا تعجل يا بني، فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين، وحرَّمها في الثالثة، وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة فيدَعوه جملة، ويكون من ذا فتنة![1].

---

(١) انظر: الموافقات للشاطبي جـ٢ ص ٩٤

يريد الخليفة الراشد أن يعالج الأمور بحكمة وتدرج، مهتدياً بسنة الله تعالى في تحريم الخمر، فهو يجرعهم الحق جرعة جرعة، ويمضي بهم إلى المنهج المنشود خطوة خطوة.. هذا هو الفقه الصحيح.

* * *



الإنسانية



ومن خصائص الشريعة الإسلامية: أنها شريعة إنسانية عالَمية.

ومعنى إنسانيتها: أنها شُرِعتَ من أجل الإنسان، لترقى به، وتأخذ بيده، وتحفظ عليه خصائصه الإنسانية وتنميها وتثبتها، وتحميه من طغيان الجانب الحيواني فيه، على جانبه الإنساني المتميِّز.

لهذا شرعت للإنسان شعائر العبادات: لإشباع الجانب الروحي فيه، فليس الإنسان مجرد الغلاف الطيني البدني، الذي يشبعه الطعام والشراب والنكاح، وإنما هو- مع ذلك- روح علوي يسكن هذا الغلاف[1].

وكذلك حافظت هذه الشريعة على كرامة الإنسان التي لم يمنحها له ملك أو رئيس أو برلمان، بل منحها له الخالق، الذي استخلفه في الأرض، وأسجد له الملائكة، وسجَّل هذه الكرامة في كتابه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[2]، وراعت هذه الكرامة في كل ما شرعته له من أحكام، منذ أن يولد وإلى أن يموت، بل قبل أن يولد، وبعد أن يموت. فقد رأينا كيف تحافظ هذه الشريعة على الجنين في بطن أمه.

ومع هذه الرعاية للجانب المعنوي في الإنسان، لم تُغفل جوانبه المادية، ودوافعه الحِسيَّة، فحثته على المشي في مناكب الأرض، وابتغاء فضل الله، والسعي لعمارة هذا الكوكب، كما شرعت له الاستمتاع بزينة اللّه التي أخرج لعباده، والطيِّبات من الرزق، وقدَّرت الدافع الجنسي وسلطانه على الناس، فأباحت له أن

---

(١) انظر كتابنا: «العبادة في الإسلام».

(٢) الإسراء: ٧٠

يتزوج ما طاب له من النساء، ما دام قادراً على أعباء الزواج: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا﴾[1].

ولم تكتف بذلك فأشركت المجتمع والدولة في رعاية هذه الحاجات الإنسانية، بحيث لا يعيش إنسان في مجتمع المسلمين، محروماً من حاجاته الأساسية: الطعام، واللباس، والمسكن، والزواج، والعلاج... ونحوها.

فإذا لم يكن لدى الإنسان دخل يكفيه، لإشباع هذه الحاجات، وجب على المجتمع أن يتدخل لمعاونته فرضاً لازماً، عن طريق نفقات الموسرين من الأقارب، أو عن طريق الزكاة المفروضة على أغنياء كل بلد لتُردَ على فقرائه، أو عن طريق موارد الدولة الأخرى[2].

لقد كانت عناية الشريعة بالإنسان كله: جسمه، وروحه، وعقله.

لقد عنيت بجسمه، وأوجبت عليه حفظه، ولم ترض بإرهاقه ولو بالعبادة، وأعلنت لأول مرة في تاريخ الديانات: «إنَّ لبدنك عليك حقاً» وأمرت بمداواته إذا مرض «فإنَّ الذي أنزل الداء أنزل الدواء».

وعنيت بعقله، ففرضت عليه طلب العلم، وأعانت عليه بكل وسيلة، وجعلت الاجتهاد فيه عبادة، وأشادت بالعلماء، ودعته إلى النظر والتفكير في ملكوت السموات والأرض، وأنكرت عليه التقليد واتباع الظن والهوى، وحرَّمت عليه أشد التحريم أن يتناول ما يُغَيِّب عقله.

وعنيت بروحه، بما أشرنا إليه من شعائر العبادات، وفتحت له الباب إلى اللّه بلا وساطة ولا كهنوت، وجعلت مفتاح فلاحه ونجاته في يده: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾[3]. ولهذا كانت أولى الضروريات الخمس في الشريعة هي المحافظة على الدين ثم النفس والعقل والنسل والمال.

والشريعة الإسلامية شريعة إنسانية، أعني أنها شُرعت للإنسان من حيث هو

---

(١) النساء: ٢٨

(٢) انظر: كتابنا «مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام».

(٣) الشمس: ٩ ـ ١٠

إنسان، بغض النظر، عن جنسه أو لونه أو وطنه أو طبقته، وهذا يعطيها ـ أيضاً ـ صفة العالَمية. فهي شريعة إنسانية عالَمية.

إنَّها ليست شريعة عربية، وإن كان محمد ﷺ المبعوث بها عربياً، واللُّغة التي نزلت بها ودُوِّنت بها لغة العرب.

إنَّها شريعة رب الناس، لكل الناس، نزل بها كتاب عالَمي هو القرآن، الذي يقول منزله: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾[1].

وأول آية ـ في هذا الكتاب ـ بعد البسملة: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[2]، وآخر سورة في هذا الكتاب: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ﴾[3].

وبُعِث بها رسول عالَمي، هو محمد ﷺ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[4]، و﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[5].

والمقصود بالعالَمية ـ كما يقول الأستاذ فتحي رضوان ـ هو النظر إلى سكان هذا الكوكب بوصفهم وحدة متماسكة، وكُلًّا لا ينقسم.

فالفارق بين الإنسانية والعالَمية: أن الإنسانية نظرة خُلُقية، تُعلي من قَدر الإنسان، وتمنع كل ما يؤدي إلى امتهانه، أو إذلاله، أو إخافته، أو الانتقاص من حُريته، أو انتهاك حُرمته، أو عقيدته.

«وقد يكون العمل أو النظام، أو القانون إنسانياً بهذا المعنى، ولكنه لا يكون عالَمياً، إذ قد يصدر التصرف أو القرار الإنساني، من رئيس قرية، أو شيخ قبيلة، لا يفكر في الإنسانية كافة، أو لا يعرف شيئاً عن غير القرية التي يعيش فيها، ويتولى أمورها.

---

(١) الفرقان: ١

(٢) الفاتحة: ٢

(٣) الناس: ١ ـ ٣.

(٤) الأنبياء: ١٠٧

(٥) الأعراف: ١٥٨

«وقد يكون النظام عالَمياً، ولا يكون إنسانياً مطلقاً، فالطغاة وقادة الجيوش، الذين اتسعت أطماعهم، وفكروا أن يُخضعوا العالَم لحكمهم، أو أن ينشئوا من أقطاره وممالكه إمبراطورية فسيحة، تأتمر بأمرهم، ليسوا عالَميين بالمعنى السليم، أو هم عالَميون، ولكنهم غير إنسانيين.

«ولذلك كان طابع الإسلام الإنساني، أساساً لطابعه العالَمي، فهو عالَمي لأنه إنساني، لأنه لا يُفرِّق بين إنسان في داخل الوطن الواحد - أو داخل المجتمع الواحد - إلاَّ بالتقوى أي الفضيلة والامتناع عن الإساءة والشر، أو بالعمل الصالح. كذلك لا يُفرِّق بين الإنسان والإنسان داخل المجموعة الإنسانية كلها، أياً كان وطنه أو موقعه في الكُرة الأرضية، وأياً كانت علاقة الناس بهذا الإنسان... رضوا عنه أو كرهوه، سالموه أو حاربوه، احتفظ بحريته أو استرقوه، فإنه يبقى إنساناً، وللإنسان حقوق لا تسقط، تتصل بحريته وكرامته»[1].

ومن دلائل الإنسانية والعالَمية في شريعة الإسلام، هذه المبادىء:

الإخاء الإنساني: فقد ألغى الإسلام كل عوامل التمييز والتفرقة بين الناس، عنصرية كانت، أو إقليمية أو لونية أو طبقية، ووجه خطابه إلى «الناس» كافة، لا إلى طائفة خاصة منهم، مبيناً وشائج القُربى بين بني البَشر، فهم جميعاً عباد لرب واحد، خلقهم فسوَّاهم، وهم جميعاً أبناء رجل وامرأة، فقد ربطت بينهم العبودية لله، والبنوَّة لآدم وزوجه، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾[2].

وما أجدر كلمة «الأرحام» في الآية الكريمة التي تخاطب الناس كافة، مذكِّرة إياهم بالنفس الواحدة التي تفرَّعت منها غصونهم، ما أجدرها أن يُراد بها - فيما يُراد - القرابة البَشرية العامة كما يشير إلى ذلك مطلع الآية.

ويقول تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ

---

(١) من فلسفة التشريع الإسلامي للأستاذ فتحي رضوان ص ١٥٤ - ١٥٥، سلسلة «مع الإسلام»، نشر دار الكتاب العربي للطباعة والنشر - القاهرة.
(٢) النساء: ١

أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[1].

فلم تنكر هذه الآية وجود الأجناس والفروع البَشرية المختلفة، ولكن يجب على الجميع أن يذكروا أصل الشجرة التي انبثقوا عنها، وألَّا يغيب عنهم الهدف من وراء هذا الاختلاف. وهو التعارف والتعاون، لا التناصر والتقاتل.

ومن أجل ذلك دعا النبي ﷺ البَشر كافة، إلى التآخي فيما بينهم، وألَّا يعلو بعضهم على بعض، ولا يبغي بعضهم على بعض، وجعل هذا الإخاء مبدأً أساسياً من مبادىء رسالته، حتى جاء عنه أنه كان يدعو ويناجي ربه بعد كل صلاة، بهذه الكلمات الجامعة الرائعة التي تلخص أصول دعوته:

«اللَّهم ربنا ورب كل شي ومليكه، أنا شهيد أنك الرب وحدك لا شريك لك.

اللَّهم ربنا ورب كل شيء ومليكه، أنا شهيد أنَّ محمداً عبدك ورسولك.

اللَّهم ربنا ورب كل شيء ومليكه، أنا شهيد أنَّ العباد كلهم إخوة»[2].

فهذه هي الأصول الثلاثة التي يُشهد محمد ﷺ ربه عليها، دُبر كل صلاة:

١ - توحيد اللَّه تعالى اعتقاداً وعملاً، ونفي الأنداد والشركاء المزيفين الذين اتخذهم الناس أرباباً من دون اللَّه. وهذا هو أساس البناء في الإسلام.

٢ - الشهادة لمحمد بالعبودية للَّه، والرسالة عنه، فليس هو إلهاً، ولا ابن إله، وإنما هو بَشر رسول، مُبَلِّغ عن ربه لا ينطق عن هواه: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ . . ﴾[3] وهذا متمم للأول.

٣ - إعلان الإخاء الإنساني بين عباد اللَّه، كل عباد الله، فلا عصبية ولا تمييز، ولا فخر ولا بغي، ولا تباغض ولا تحاسد ولا تدابر، بل: «كونوا عباد اللَّه إخواناً، وهذا المبدأ ثمرة للمبدأين السابقين؛ لأنه إذا تقرر التوحيد، وصدَّق الناس بالرسالة المحمدية، فقد سقط المتألهون في الأرض، وارتفعت جباه المستضعَفين، والتقى هؤلاء وأولئك إخوة تحت راية التوحيد. فالعبودية للَّهِ وحده - أساس مكين للإخاء البَشري الصحيح. ولهذا جمع النبي ﷺ بينهما حين شهد: أنَّ العباد كلهم إخوة.

* * *

(١) الحجرات: ١٣

(٢) رواه أحمد من حديث زيد بن أرقم.

(٣) الكهف: ١١٠



التناسق

التناسق: أن تعمل أجزاء «الكل» بانتظام وتعاون في خدمة هدف مشترك، بحيث لا تتنافر ولا تتضارب، ولا يصطدم بعضها ببعض، وبحيث لا ترى بينها إلاَّ الوحدة والانسجام. كما أنها تتناسق أيضاً مع ما يجاورها أو يتصل بها من أشياء. ويمكن أن يعبر عن هذه الخصيصة بـ(التكامل) أيضاً.

والتناسق ظاهرة كونية وشرعية، كالتوازن، أعني أننا نجده ظاهرة واضحة في كل ما شرع اللّٰه، كما نراه في كل ما خلق اللّٰه.

في الكون نجد ظاهرة التناسق بادية لكل متأمل في الآفاق وفي نفسه، في السموات وفي الأرض، في خلق الإنسان والحيوان والنبات والجماد.

فالكواكب والأفلاك ـ رغم ضخامتها الهائلة ـ تسير في مداراتها، وتتحرك حول محاورها، منذ ملايين السنين، ـ كما يقول الفلكيون ـ ولكنها لا تتصادم يوماً بعضها ببعض، بل يعمل كل منها في خطه المرسوم دون أدنى خلل أو اضطراب، أو تعارض مع أجزاء الكون الأخرى، كما قال تعالى:

﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ۝٣٧ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ۝٣٨ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ۝٣٩ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾(1).

﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ

---

(1) يس: ٣٧ ـ ٤٠.

عَمَلًا وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ۝ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴾[1]؟.

وفي الشريعة نجد أحكامها تتناسق وتتكامل. لمن نظر إليها نـظرة جامعـة. أضرب هنا مثلاً للتناسق كما أفهمه في شريعة الإسلام. . .

إنَّ الشرع الإسلامي يرفع من مكانة المرأة ويرعى إنسانيتها ويجعلهـا شقيقة الرجل وصنوه في التكليف. فالقرآن يقول: ﴿بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ﴾[2]، والسُنَّة تقول: «إنما النساء شقائق الرجال».

فإذا رأينا القـرآن في تشريـع الميراث يقـول: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾[3] فلا يظننَّ إنه أنه يجور بذلك على المرأة، أو ينزلها من مكانتها التي قررها لها في آيات وأحاديث شَتَّى، وإنما هو العدل الذي يعطي كُلاً من الجنسين حظه وفقاً لما يتحمله من تكاليف وأعباء مالية مفروضة عليه.

ولا يُفهم ذلك إلا إذا تأملنا في بقية تعاليم الإسلام وأحكامه الأخرى، لنراها جميعاً متناسقة متناغمة، ونرى إعطاء المرأة هذا الحظ في محله وموضعه.

فالإسلام يجعل المرأة في كفالة الرجل دائماً، هي قبل الزواج في كفالة أبيها أو وليها، لا تتحمل نفقة ولا تبعة مالية في الصرف على المنزل، وبعد الزواج تصبح في كفالة زوجها، وهو المسؤول عن الإنفاق عليها مهما تمتلك من الغنى والثراء.

ثم إن الرجل إذا تزوَّج وجب عليه أن يدفع مهراً للمرأة يقلّ أو يكثر، يصبح من خالص ملكها، فهو يغرم مالياً بالزواج، وهي تغنم من أكثر من جهة.

فلو افترضنا أن رجلاً مات عن ابن وبنت، وترك لهما ثلاثة آلاف دينار مثلاً، أخذ الذكر منها ألفين، والأنثى ألفاً، فماذا يحدث لنصيب كل منهما؟

إنَّ الابن يريد أن يتزوج فيدفع مهراً، نقدِّره افتراضاً بخمسمائة، ويجهِّز بيتاً

---

(1) الملك: ١ ـ ٣

(2) آل عمران: ١٩٥

(3) النساء: ١١

يكلفه خمسمائة أخرى، فماذا يبقى معه من نصيبه الموروث؟ ألف فقط، أي مثل نصيب أخته.

أما البنت فإن ألفها سليمة لم تُمَس. فإذا تزوجت دُفِعَ لها مهر نقدره أيضاً بخمسمائة. وهذا فضل وزيادة لها عن أخيها.

وهنا نجد تناسقاً بين قانون الميراث، وقانون النفقات، وقانون الصداق، بحيث تخدم كلها مبدأ العدل المطلق الذي قام عليه الإسلام، بل قامت به السموات والأرض.

ومثل آخر، في القانون الجنائي الإسلامي، له علاقة بالأسرة أيضاً: ذلك أن شريعة الإسلام لم تجعل ديَّة قتل الخطأ وشبه العمد على كاهل القاتل وحده، بل جعلت عبء هذه الديَّة على «عاقلته» أي على أسرته وعصبته وأقاربه الرجال خاصة، مقسَّطة عليهم من ثلاث سنين، كل على حسب قدرته ويساره.

قصدت الشريعة بذلك أن تحقق عدة أهداف منها:

١ - التخفيف عن القاتل وعدم الإجحاف بماله، بسبب جناية لم يقصد إليها، أو - على الأقل - إلى نتائجها.

٢ - تحميل كل أسرة تبعة أخطاء أفرادها، لتحكم الرقابة عليهم، وتتولاهم بالرعاية والتأديب، وتزجر كل مستهتر لا يبالي بالعواقب.

٣ - ضمان وصول الديَّة لأولياء المقتول، فإن الجاني وحده قد يعجز عن دفعها، فيذهب دم المجني عليه هدراً، بخلاف ما إذا حملتها العاقلة ووزعت على كل قادر فيها، فيسهل دفعها، بتفريقها على العدد الكبير، وخاصة مع التقسيط.

ولكن السؤال الذي يرد هنا هو: ما ذنب الأسرة والعَصَبة حتى يحملوا هذا العبء المالي بغير جرم اقترفته أيديهم؟

والجواب لا يُعرف إلاَّ باستقراء أحكام الشريعة الأخرى. فهؤلاء العَصَبة الذين من واجبهم أن يغرموا الديَّة في بعض الأحيان لصاحبهم، من حقهم - في بعض الأحيان أيضاً - أن يرثوه إذا لم يكن هناك مَن يحجبهم ممن هو أقرب منه صلة ونسباً، فتؤول إليهم ثروته أو جزء منها.

كما إن لهم في مال هذا القريب حق النفقة، إذا توافر عنده القدرة واليسار

وتحقق عندهم العجز والإعسار، كما هو مذهب بعض الأئمة، وكما يُفهم من الآية الكريمة: ﴿وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ﴾[1].

وهنا يتضح لنا أن ثمت تكافؤاً بيِّناً بين الحقوق والواجبات، فكل واجب يقابله حق، وكل غُرم يقابله غُنم.. فغُرم الديَّة أو واجب المواساة في تحملها عن القريب، يقابله حق الميراث وما يتبعه من غُنم ظاهر.. وكذلك النفقة هي حق للعاجز، وواجب على القادر، أو هي غُرم لمن وجبت عليه، وغُنم لمن وجبت له. وبهذا يتبادل أعضاء الأسرة الواحدة الحقوق والواجبات، أو المغارم والمغانم ـ حسب ظروف كل منهم ـ بالقسطاس المستقيم.

والخطأ الذي يقع فيه الكثيرون هنا، هو النظر إلى الأحكام الشرعية في بعض القضايا نظرة جزئية، منفصلة عما يتصل بها من أحكام متناثرة في أبواب شتى من الفقه، وهنا يظلم الشريعة الكاملة، لقصور نظره، أو قلة إحاطته، أو تعجله في الحكم، ولو أنه اجتهد في البحث والتأمل وسؤال أهل الذكر، وضم الأحكام بعضها إلى بعض، لاستبانت له الحقيقة، وظهر له وجه الشريعة مضيئاً، تعبر عن كمال مَن شرعها هدى ورحمة للعالمين.

---

(1) البقرة: ٢٣٣



الشمول

ومن خصائص الشريعة الإسلامية: شمولها لكل جوانب الحياة.

(أ) فهي تشمل الجانب التعبدي الذي ينظم علاقة الإنسان بربه. وهذا ما يوضحه فقه العبادات من الطهارة والصلاة والصيام والحج والأضاحي والنذور والأيمان والذبائح... ونحوها مما لا تعرفه القوانين الوضعية.

(ب) وتشمل كذلك الجانب الأسري من الزواج وتوابعه، والطلاق وآثاره، والحضانه والنفقات، والوصايا، والميراث... ونحوها، مما يتصل بتكوين الأسرة المسلمة ثم المحافظة عليها من أسباب الشتات والانهيار، ثم إعطاء كل ذي حق حقه عند الفراق، بالطلاق أو التفريق أو الوفاة.

وهذا ما يتضمنه الآن ما يُعرف بقوانين «الأحوال الشخصية».

(ج) وهي تشمل جانب المبادلات أو المعاملات المالية من البيع بأنواعه، والإجارة والشركة والمضاربة والمزارعة والرهن والكفالة والحوالة والوديعة والعارية والهبة واللقطة والمداينة والوفاء بالالتزام... وغير ذلك من أنواع العقود والتصرفات التي يُقصد بها تنظيم العلاقات المالية بين الأفراد، وحفظ حق كل ذي حق، وبيان ما يجب رعايته من الحدود والشروط، وما يحرم عمله من الصور والتصرفات.

وهذا يدخل فيما يسمى الآن «القانون المدني».

(د) وهي تشمل أيضاً الجانب الاقتصادي والمالي، فيما يتعلق بإنتاج الثروة أو توزيعها أو استهلاكها، كما يتعلق بتنظيم بيت المال(الخزانة الإسلامية) وبيان موارده ومصارفه من الزكاة والفيء والغنيمة والخراج... ونحوها. وبيان حق الفئات

الضعيفة في موارد الدولة وأموال الأغنياء. وبيان ما حرَّم اللّٰه في مجال الاقتصاد من الربا والاحتكار وأكل أموال الناس بالباطل.

ورأيي أن «الزكاة» جزء هام من التشريع المـالي والإجتماعي في الإسـلام، بجوار كونها إحدى شعائر الإسلام وعباداته الأساسية.

(هـ) وهو يشمل الجانب الجزائي من العقوبات الدنيوية الشرعية، التي قدَّرها الشارع نصاً كالقِصاص والحدود، مثل قطع يد السارق، وجلد الزاني أو رجمـه، وجلد شارب الخمر، وقاذف المحصنات المؤمنـات، وعقوبـة قاطـع الطريق.. أو العقوبات المفوَّضة لتقدير أولي الأمـر من القضاة والحُكّـام، وهي التي تسمى في الفقه «التعزير» وهذا الجانب هو الـذي يختص به مـا يسمى في عصرنـا «قانـون العقوبات» أو القانون الجنائي أو الجزائي.

(و) وهـو يشمل مـع ذلك جـانب الإثبات والمـرافعات ممـا يتعلق بالقضـاء والدعوى والشهادة والإقرار واليمين... ونحوها، مما يُقصد به تنظيم الإجراءات، لرفع النزاع، وتحقيق العدل بين الناس.

وهذا ما يدخل فيما يطلق عليه «قانون المرافعات».

(ز) وهو يشمل الجانب الدستوري مما يتعلق بنظام الحكم وأصوله من مثل: وجوب نصب الإمام، وشروطه، وكيفية اختياره وعزله، وحقوقه وواجباته، وعـلاقته بالأمة وأهل الحل والعقد، وحكم طاعته وحدودها، وكيف يعامل مَن بغى عليه... إلى غير ذلك مما يُقصد به تحديد علاقة الحاكم بالمحكومين، وتقرير ما للأفراد والجماعات من حقوق.

وهذا يدخل في «القانون الدستوري».

(ح) وهي تشمل جانب العلاقات الدولية، وهـو الذي ينـظم علاقـة الدولـة الإسلامية بغيرها من الدول، في السلم والحرب. كما ينظم علاقتها بغير المسلمين ممن يقيم في ظل الدولة الإسلامية، وهذا يتضمنه كتاب «الجهاد» أو «السير» في الفقه الإسلامي، ويتضمنه حديثاً قانون «العلاقات الدولية».

وكل هذه الجوانب من تشريع الإسلام هي جزء من دين اللّٰه الذي يجب أن يلتـزم ويطاع، ويتلقى بـالقبول و الإنقياد، وليس لمسلم أن يـرفض حكماً ثـابتاً منـه في أي جانب كان من جوانب الحياة. وإلاّ كان مدخول الإيمان.

قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴾[1].

ولهذا نجد القرآن يخاطب الأمة بعامة هذه التشريعات بلهجة واحدة، يستوي في ذلك ما يتعلق بالله مباشرة كالصلاة والصيام، وما يتعلق بشئون الحياة ومعاملات الناس.

نقرأ في الجانب التعبدي مثلاً قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[2].

نقرأ في جانب الأسرة: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾[3].

ونقرأ في جانب المبادلات: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾[4].

ونقرأ في الجانب الاقتصادي: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ (٢٧٨) فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾[5].

ونقرأ في العقوبات: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ﴾[6].

ونقرأ في الإثبات وما يتعلق به أطول آية في القرآن الكريم: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ . . . ﴾[7].

---

(١) الأحزاب: ٣٦
(٢) البقرة: ١٨٣
(٣) النساء: ١٩
(٤) النساء: ٢٩
(٥) البقرة: ٢٧٨ - ٢٧٩
(٦) البقرة: ١٧٨
(٧) البقرة: ٢٨٢

ونقرأ في نظام الحكم: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾[1].

ونقرأ في العلاقات الدولية: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ ﴾[2]. . . . إلى أن تحدد السورة العلاقة بين المسلمين وغيرهم بقوله تعالى: ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾[3].

فهذه الأحكام الشرعية كلها توجه الخطاب إلى المؤمنين، وتنادي الجماعة بـ: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ مما يدل على أن كل ما شرع الله من أحكام - أياً كان موضوعها - يجب طاعته واتباعه والعمل بموجبه. وذلك بمقتضى التزام المؤمنين بعقد الإيمان الوثيق.

* * *

---

(١) النساء: ٥٩

(٢) أول سورة الممتحنة

(٣) الممتحنة: ٨ - ٩

عوامل السّعة والمُرونة في الشِريعَةِ

- اتساع منطقة العفو.
- اهتمام الشريعة بالنص على الكليات.
- قابلية النصوص لتعدد الأفهام.
- مراعاة الأعذار والظروف الطارئة.
- تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والحال.



عوامل السِعة والمرونة في الشريعة

● **تمهيد:**

هذا الفصل قصدت فيه إلى بيان سِعة الشريعة الإسلامية ومرونتها وقابليتها لمواجهة التطور البَشري، والتغير الزماني والمكاني، مما يجعلها صالحة ـ بغير شك ـ للتطبيق في كل زمان ومكان.

ولقد خُيِّل لبعض الناس من المستشرقين وأمثالهم ـ ممن يكتبون عن الإسلام بروح التعصب، وعقلية المتحامل ـ أن الشريعة الإسلامية شريعة جامدة صارمة، لا يتسع صدرها لمسايرة التطور، ومواجهة ما يَجِدُّ من أحداث الزمان بروح العصر.. إلخ، وذلك أن أساسها الوحي، ومصدرها الأول النصوص الدينية، التي لا يملك المسلم إزاءها إلاَّ السمع والطاعة، وليس مقتضى إيمانه وإسلامه: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[1]، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[2].

وهذه المقدمة التي ذكروها ـ من حيث إنها شريعة ربانية دينية ـ صحيحة في نفسها، ولكن النتيجة التي بنيت عليها غير صحيحة، إنما دفع إليها: الوهم أو الجهل أو التحامل. ويستحيل أن يوحي الإله العليم الحكيم، البَّر الرحيم، لخاتم رسله، بشريعة عامة خالدة، تحرْجهم في دينهم، أو تضيِّق عليهم في دنياهم، أو

---

(١) النور: ٥١

(٢) الأحزاب: ٣٦

تعجز عن مواجهة الجديد من أحوالهم وأوضاعهم، وقد وصفها مُنَزِّلها بالكمال، وأراد بها الرحمة واليُسر، ونفى عنها الحَرجَ والعُسر.

ولقد كانت هذه الشريعة أساس التشريع والقضاء والفتوى في العالم الإسلامي كله قريباً من ثلاثة عشر قرناً، دخلت فيها مختلف البيئات، وحكمت فيها شتّى الأجناس، والتقت فيها بعدد من الحضارات، فما ضاق ذرعها بجديد، ولا قعدت عن الوفاء بمطلب، بل كان عندها لكل مشكلة علاج، ولكل حادثة حديث.

ولم تكن النصوص الدينية - التي هي أساس هذه الشريعة - قيداً على حركة الأمة الإسلامية والحضارة الإسلامية. بل منارات تهتدي بها، ومصابيح تسير على ضوئها، وحوافز تدفع بها في طريق الخير والصلاح، وحواجز تحول بينها وبين الشر والفساد.

أما كيف اتسعت هذه الشريعة لأحداث العصور المختلفة، والبيئات المتنوعة، وكيف تستطيع أن توجه التطور، وتعالج كل جديد بما يفي بمصالح الخلق، ويحقق مقاصد الشرع، ولا يغفل روح العصر؟

فهذا ما يتكفل هذا الفصل ببيانه وتوضيحه، مؤيداً بالأدلة راجعاً إلى أوثق المصادر ﴿وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾[1].

* * *

(١) هود: ٨٨



العوامل الأساسية للسعة والمرونة في الشريعة الإسلامية

من الحقائق المُسَلَّمة أن الشريعة الإسلامية قد وسعت العالَم الإسلامي كله، على تنائي أطرافه، وتعدد أجناسه، وتنوع بيئاته الحضارية، وتجدد مشكلاته الزمنية.

وأنها ـ بمصادرها ونصوصها وقواعدها ـ لم تقف يوماً من الأيام مكتوفة اليدين، أو مغلولة الرجلين، أمام وقائع الحياة المتغيِّرة، منذ عهد الصحابة فمَن بعدهم، وأنها ظلت القانون المقدس المعمول به في بلاد الإسلام حوالي ثلاثة عشر قرناً من الزمان، إلى أن جاء عهد الاستعمار الغربي الذي استبدل بها تشريعاته الوضعية، فأحَلَّ بها ما حَرَّم الله، وأبطل بها ما فرض الله.

وإنما استطاعت الشريعة الإسلامية أن تفي بحاجات كل المجتمعات التي حكمتها، وأن تعالج كافة المشكلات في كافة البيئات التي حَلَّت بها، بأعدل الحلول وأصلحها، لأنها ـ بجوار ما اشتملت عليه، من متانة الأصول التي قامت على مخاطبة العقل، والسمو بالفطرة، ومراعاة الواقع، والموازنة بين الحقوق والواجبات، وبين الروح والمادة، وبين الدنيا والآخرة، وإقامة القِسط بين الناس جميعاً، وجلب المصالح والخيرات ودرء المفاسد والشرور، بقدر الإمكان ـ قد أودعها الله مرونة عجيبة جعلتها تتسع لمواجهة كل طريف، ومعالجة كل جديد، بغير عنت ولا إرهاق.

وسنتحدث في الصحائف التالية عن عوامل هذه المرونة والسعة ودلائلها، حسبما يتسع المقام.

* * *




العامل الأول
سعة منطقة العفو المتروكة قصداً

إنَّ أول هذه العوامل ما يلمسه الدارس لهذه الشريعة وفقهها من اتساع منطقة «العفو» أو الفراغ التي تركتها النصوص قصداً، لاجتهاد المجتهدين في الأمة ليملؤوها بما هو أصلح لهم، وأليق بزمانهم وحالهم، مراعين في ذلك المقاصد العامة للشريعة، مهتدين بروحها ومحكمات نصوصها.

إنما قلت: إن منطقة العفو أو الفراغ تركت قصداً من الشارع، لما جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «إنَّ اللّه حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض أشياء فلا تضيعوها، وحَرَّم أشياء، فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم، غير نسيان، فلا تبحثوا عنها»(١).

والخطاب في قوله: «فلا تبحثوا عنها» للصحابة في زمن نزول الوحي، حتى لا يترتب على بحثهم وتقعرهم تشديد بزيادة التكاليف، من إيجاب واجبات، أو تحريم محرَّمات، ولهذا قال في الحديث الآخر: «ذَروني ما تركتكم»(٢).

وجاء في القرآن الكريم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ وَإِن تَسۡـَٔلُواْ عَنۡهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلۡقُرۡءَانُ تُبۡدَ لَكُمۡ عَفَا ٱللَّهُ عَنۡهَاۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٞ﴾(٣).

---

(١) رواه الدارقطني وحسَّنه النووي في الأربعين، وحسَّنه قبله أبو بكر السمعاني في أماليه، وفي إسناده مقال بيَّنه ابن رجب في جامع العلوم والحكم.

(٢)) رواه أحمد والشيخان والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة.

(٣) المائدة: ١٠١

وإنما سميناها «منطقة العفو» أخذاً من الحديث الشريف الذي رواه سلمان مرفوعاً: «ما أَحَلَّ اللّه في كتابه فهو حلال، وما حَرَّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من اللّه عافيته، فإن اللّه لم يكن لينسى شيئاً»[1]، ثم تلا: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾[2].

وهذا كله يدلنا على أن تقليل التكاليف، وتوسيع منطقة العفو، لم يجيء اعتباطاً ولا مصادفة، وإنما هو أمر مقصود للشارع، الذي أراد لهذه الشريعة العموم والخلود والصلاحية لكل زمان، ومكان، وحال.

* * *

● أدلة التشريع فيما لا نص فيه:

أما ملء هذه المنطقة ـ منطقة العفو ـ بالتشريع والتنظيم بعد انقطاع الوحي، فهو أمر متروك لاجتهاد المجتهدين، لم يضيِّق عليهم فيه، ما داموا أهلاً للاجتهاد.

وهنا تتعدد المسالك، وتتنوع المآخذ من الفقهاء في ملء هذا الفراغ، دون أن تضيق الشريعة ذرعاً بواحد منها ما دام قد وُضِعَ في موضعه، واستوفى شروطه.

١ ـ القياس:

وهنا يأتي دور «القياس» في الاجتهاد الإسلامي، وهو «إلحاق أمر لم ينص على حكمه بآخر قد نص عليه، لعلة جامعة بينهما، ولم يجد فارق معتبر بين الأمرين».

كالذي فعله الفاروق «عمر» حين أخبره بعض ولاته أن بعض الناس يقتني من الخيل ما يبلغ ثمن الفرس منها قيمة عشرات الإبل، ومئات الأغنام، فقال: أنأخذ الزكاة من أربعين شاة، ولا نأخذ من الخيل شيئاً؟! وأمر بأخذ الزكاة منها من باب قياس الأولى، وهو ما أخذ به الإمام أبو حنيفة.

---

(١) رواه البزار ورجاله ثقات كما قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/٥٥) والحاكم في المستدرك (٢/٣٧٥) وقال: صحيح الإسناد ووافقه الذهبي.

(٢) مريم: ٦٤

ومثل ذلك: قياس جماعة من الأئمة «غالب قوت البلد» في صدقة الفِطر على ما جاء به الحديث من التمر والزبيب والشعير والأقط.

ومن ذلك: قياس المحصَنين من الرجال على المحصنات من النساء في حدّ القذف المذكور في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً . . .﴾[1].

وقياس الكتابيات على المؤمنات في قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾[2].

وقياس الإجارة على البيع في قوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾[3].

وقوله ﷺ: «لا يبع أحدكم على بيع أخيه»[4].

وقياس الاغتسال والأدهان والاكتحال وغيرها من وجوه الانتفاع بالآنية على الأكل والشرب المُحَرَّمين في قوله ﷺ: «لا تأكلوا في آنية الذهب والفضة، ولا تشربوا في صحافهما»[5]، وقوله: «الذي يشرب في آنية الذهب والفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم»[6].

قال الإمام المزني صاحب الشافعي: «الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا، وهَلُمَّ جراً، استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم». قال: «وأجمعوا أن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس؛ لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها»[7].

وقد أخذ بالقياس الأئمة الأربعة وجمهور الأمة، وتركوا لنا بحوثاً ضافية في

---

(١) النور: ٤

(٢) الأحزاب: ٤٩

(٣) الجمعة: ٩

(٤) متفق عليه.

(٥) رواه الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي.

(٦) رواه مسلم وهو في صحيحه: «الذي يشرب في إناء الفضة إنما. . .» إلخ.

(٧) انظر: إعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٠٥ وما بعدها.

حقيقته وأركانه وشروطه وحدود استعماله، يجدها الباحث في كتب الأصول، على اختلاف مذاهبها وطرائق تناولها[1].

٢ ـ الاستحسان:

وقد يؤدي إطراد القياس أحياناً إلى نتائج تأباها مقاصد الشريعة ويُسرها واعتدالها، فيدع المجتهد القياس مطلقاً، أو يدع القياس الجَلي إلى قياس خفي، أو يدع الحكم الكلي فيستثني منه أمراً جزئياً، لدفع مفسدة، أو تحقيق معدلة، فهذا ما يسمى «الاستحسان»، ويروى عن مالك أنه قال: «تسعة أعشار العلم الاستحسان». وقال تلميذه أصبغ: «إن المغرق في القياس يكاد يفارق السُنَّة، وإن الاستحسان عِماد العلم».

وقالوا عن أبي حنيفة: «إنَّه إذا قبح القياس استحسن» وكان إذا قاس نازعه أصحابه المقاييس فإذا قال: استحسن، لم يلحق به أحد.

فالاستحسان ليس معناه الأخذ بمجرد التشهي والهوى، دون الاستناد إلى أصل، وإنما معناه ما ذكرنا من تقديم مصلحة جزئية معتبَرة على قياس كلي، أو تقديم قياس خفيت علَّته، ولكنها قوية التأثير، على قياس ظاهر العِلَّة، ولكنها ضعيفة التأثير. أو تخصيص عموم بدليل معتبر، أو نحو ذلك.

وفي هذا يقول الإمام الشاطبي المالكي:

«الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين، فالعموم إذا استمر، والقياس إذا اطرد، فإنَّ مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان، والاستثناء من القياس بأي دليل كان».

وليس في أي تعريف من تعريفات الاستحسان ـ على كثرتها ـ ما يفيد أنَّه القول بمجرد التشهي دون الاعتماد على دليل.

وقد ذكر الإمام «الشوكاني» جملة من هذه التعريفات فقال: «اختُلِفَ في حقيقته فقيل: هو دليل ينقدح في نفس المجتهد، ويعسر عليه التعبير عنه.. وقيل:

---

(١) لعل أعدل ما كُتِبَ عن القياس بين نفاته والمتوسعين فيه هو بحث المحقق ابن القيم في «إعلامه» جـ ١ ص ١٣٠ ـ ٤٠١، جـ ٢ ص ١ ـ ١٥٦ ط. السعادة، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد.

هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى، وقيل: هو العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس، وقيل: هو تخصيص قياس بأقوى منه[1]، وقيل: هو استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي»[2].

وفي هذه التعريفات كلها لا نرى أثراً للحكم بالتشهي أو الهوى أو الرأي المجرَّد، بل لا بد من دليل شرعي خاص، يستند إليه المجتهد في عدوله بحكم المسألة عن نظائرها، أو عن مقتضى الدليل الكلي.

ولهذا قسَّموا الاستحسان باعتبار سنده فقالوا:

منه ما سنده العُرف مثل عقد «الاستصناع» مع أنَّه عقد على معدوم صح استحساناً، لأن العُرف جرى به من غير نكير، وكذلك وقف المنقول اللذي لم يرد بوقفه نص، ولكن تعورف وقفه مثل وقف الكتب ونحوها.

ومنه ما سنده الضرورة كالعفو عن رشاش البول. واغتفار الغبنْ اليسير، وطهارة الآبار ونحوها.

ومنه ما سنده المصلحة كتضمين الأجير المشترك إذا هلك المال في يده.

ومنه ما سنده رفع الحَرَج، كالغُبن اليسير في المعاملات[3].

ومن أمثلة الاستحسان ما يُعرف بـ «المسألة المشتركة» في الميراث أو المسألة الحمارية، وهي ما إذا ماتت المرأة وتركت زوجاً وأماً، وإخوة لأم وإخوة أشقاء أي لأب وأم معاً، فالقياس هنا يوجب أن يكون للزوج النصف، وللأم السُدس وللإخوة من الأم الثُلث، أما الإخوة الأشقاء فلا يأخذون شيئاً، لأنهم عَصبة يأخذون ما بقي بعد أصحاب الفروض وهنا لم يبق لهم شيء.

وقد عُرِضت قضية كهذه على عمر ـ رضي الله عنه ـ فلم يجعل للأشقاء شيئاً في التركة، فقال له بعضهم: يا أمير المؤمنين، هَبْ أن أبانا كان «حماراً» ألسنا من أم واحدة؟ فرجع عمر عن قسمته الأولى، وشرك بينهم بالسوية، ويقال: إنَّ بعض

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٢٣، ط. السعادة.

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٤، وهو ما استظهره ابن الأنباري من مذهب مالك في القول بالاستحسان مع ما ذكر.

(٣) مصادر التشريع فيما لا نص فيه للشيخ خلاف ص ٧٠، نشر دار القلم ـ الكويت.

الصحابة قال له: هَبْ أنَّ أباهم كان حماراً، فما زادهم ذلك إلَّا قُرباً، فلهذا سميت «المشتركة» أو «الحمارية».

هذا ما جاء عن عمر وعثمان، وزيد بن ثابت. وخالفهم عليّ، وابن مسعود، وابن عباس ـ رضي الله عنهم ـ قال العنبري: القياس ما قال عليّ والاستحسان ما قال عمر.

قال الخبري: وهذه وساطة مليحة وعبارة صحيحة[1].

وبذلك سَنَّ عمر سُنَّة الاستحسان، الذي يقيم العدل، ويدفع الحَرَج، كما قال الشيخ أبو زهرة[2].

ومن صور الاستحسان: إباحة الأطلاع على العورات للعلاج الطبي، استثناء من القاعدة العامة في تحريم رؤيتها، وذلك للحاجة إلى دفع ضرر المرضى.

ومنها: عدم اعتبار ربا الفضل في المقادير القليلة لتفاهتها، فأجيز التفاضل القليل في المراطلة الكثيرة.

ومنها: الإفتاء بقبول الشاهد غير العدل، في بلد لا يوجد به عدول[3].

ومنها: دخول الحمَّام من غير تقدير أجرة، ولا مَدة اللَّبث ولا تقدير الماء المستعَمل، وإن كان الأصل في هذا المنع.

وجوَّز مالك استئجار الأجير بطعامه وإن كان لا ينضبط مقدار أكله، ليسارة أمره وخفة خطبه وعدم المشاحة فيه. وأباح يسير الغَرَر في الأجل دون الثمن، لأن العُرف جار بالمسامحة في الأجل والمضايقة في الثمن، فقد يسامح البائع في التقاضي عن الأيام ولا يسامح في مقدار الثمن على حال[4].

٣ ـ الاستصلاح:

ويأتي هنا كذلك دور «الاستصلاح» وهو كما قال المرحوم عبد الوهاب خلاَّف

(١) انظر: المغني لابن قدامة جـ٦ ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩ ط. الإمام.
(٢) مالك لأبي زهرة ص ٣٧٨
(٣) مالك لأبي زهرة ص ٣٨٦
(٤) انظر: الاعتصام للشاطبي جـ٢ ص ١٤٣ ط. مطابع شركة الإعلانات الشرقية ـ القاهرة.

أخصب الطرق التشريعية فيما لا نص فيه. وفيه المتسع لمسايرة التشريع تطورات الناس، وتحقيق مصالحهم وحاجتهم[1].

ومعنى الاستصلاح هو: الاستدلال بـ «المصلحة المرسلة» وهي التي لم يدل دليل خاص من نصوص الشرع على اعتبارها أو إلغائها[2]. وإنما قام الدليل العام على أن الشرع يراعي مصالح الخلق، ويقصد إليها في كل ما شرع من أحكام كما يقصد رفع الضرر والفساد عنهم مادياً كان أو معنوياً، واقعاً أو متوقعاً.

وجمهور فقهاء المسلمين يعتبرون المصلحة دليلاً شرعياً يبنى عليها التشريع أو الفتوى أو القضاء، ومَن قرأ كتب الفقه وجد مئات الأمثلة من الأحكام التي لم تُعلَّل إلاَّ بمطلق مصلحة تُجلب، أو ضرر يُدفع.

وكان الصحابة، وهم أفقه الناس لهذه الشريعة، أكثر الناس استعمالاً للمصلحة واستناداً إليها، فهذه المصلحة هي التي جعلت أبا بكر يجمع الصحف المفرقة، التي كان القرآن مدوناً فيها من قبل في مصحف واحد، وهو أمر لم يفعله النبي ﷺ، ولهذا توقف فيه أول الأمر، ثم أقدم عليه بنصيحة عمر، لما رأى فيه من خير ومصلحة للإسلام.

وجعلته يستخلف عمر قبل موته مع أن الرسول ﷺ لم يفعل ذلك.

وهي التي وجهت عمر إلى وضع الخراج وتدوين الدواوين، وتمصير الأمصار، واتخاذ السجون، والتعزير بعقوبات شتىً، منه إراقة اللَّبن المغشوش، ومشاطرة الولاة أموالهم إذا تاجروا أثناء ولايتهم.

وهي التي جعلت عثمان يجمع المسلمين على مصحف واحد، ينشره في الآفاق. ويحرق ما عداه، ويقضي بميراث زوجة مَن طلَّقها زوجها في مرض الموت فراراً من إرثها.

وهي التي جعلت علياً يأمر أبا الأسود الدؤلي بوضع مبادىء علم النحو، ويُضَمِّن الصُنَّاع ما يكون بأيديهم من أموال، إذا لم يُقدِّموا بيِّنة على أنَّ ما هلك إنما

---

(١) انظر: مصادر التشريع فيما لا نص فيه. ص ٨٥

(٢) وهذه ـ كما يقول الإمام القرافي في الفروق جـ ٢ ص ١٠٧ ـ أدنى رتب المصالح، بخلاف المصلحة التي شهدت لها أصول الشرع بالاعتبار، فهي أعلى وأقوى. ولذا لم يُختلف فيها.

هلك بغير سبب منهم قائلاً: «لا يُصلح الناس إلَّا ذاك»[1].

وهي التي استند إليها معاذ بن جبل في أخذ الثياب اليمنية بدل «العين» من زكاة الحبوب والثمار قائلاً: إيتوني بخميس أو لبيس (منسوجات محلية) آخذه منكم مكان الذرة والشعير، فإنه أهون عليكم وأنفع للفقراء بالمدينة[2].

واستند إليها معاوية في أخذه مُدّين (أي نصف صاع) من القمح في زكاة الفِطر في مقابل صاع من التمر، وأقره الصحابة الذين كانوا في زمنه ما عدا أبا سعيد الخدري ـ رضي الله عنهم ـ[3].

وهل التي جعلت مَن بعد الراشدين يتخذون البريد، ويُعَرِّبون الدواوين، ويضربون النقود. . . إلى غير ذلك من أعمال الدولة، دون أن يعترض عليهم أحد من علماء الأمة.

وهي التي جعلت الإمام أبا حنيفة يوجب الحَجْر على المفتي الماجن، والطبيب الجاهل، والمكاري (المقاول ونحوه) المفلس، مع أن مذهبه ـ رضي الله عنه ـ عدم الحَجْر على العاقل البالغ وإن كان سفيهاً، احتراماً لآدميته.

ولكن حَجَر على هؤلاء منعاً لضرر الجماهير من الناس[4].

وهي التي جعلت كثيراً من المالكية وغيرهم يفتون بشرعية فرض الضرائب على القادرين إذا اقتضى ذلك الدفاع عن الحوزة ولم يكن في بيت المال ما يكفي[5].

وجعلت جمهور الفقهاء يقولون بجواز قتل المسلم إذا تترس به الكفار، ولم يكن من قتالهم بُدّ[6].

---

(١) انظر: تنقيح الفصول وشرحه للقرافي ص١٩٨ ـ ١٩٩، ومصادر التشريع فيما لا نص فيه لخلّاف ص٨٥ ـ ٨٨

(٢) انظر كتابنا: فقه الزكاة جـ٢ ص٨٠٣

(٣) فقه الزكاة جـ٢ ص٩٣٢ وما بعدها.

(٤) قالوا: لعموم ضرر الأول في الأديان، والثاني في الأبدان، والثالث في الأموال. انظر الاختيار جـ٤ ص٩٦.

(٥) فقه الزكاة: جـ٢ ص٩٨٦ ـ ٩٨٧

(٦) انظر: المستصفى جـ١ ص٢٩٤ ـ ٢٩٥، والاختيار لتعليل المختار جـ٤ ص١١٩ جـ١ حلب، ومطالب أولي النهي جـ٢ ص٥١٨ ـ ٥١٩

وأجاز فقهاء الحنفية، والشافعية، وجماعة من المالكيـة وبعض الحنابلة شق بطن الأم بعد موتها لإخراج الجنين، إذا غلب على الظن أنه سيخرج حياً، برغم حُرمة الميت المرعية شرعاً، بل أوجب بعض الفقهاء ذلك، لأنه استبقاء حي بإتلاف جزء من الميت، وشبَّهه صاحب «المهذب» من الشافعية بما لو وقعت مجاعة واضطر إلى أكـل جزء من الميت[1]، وذلـك لأن حق الحي مقدَّم على حق الميت عند التعارض، ومصلحة إنقاذ حياة الجنين تفوق مفسدة انتهاك حُرمة أمه، فيُرتكب أخف الضررين، ويفوّت أدنى المصلحتين[2].

* * *

● استدلال المذاهب الأربعة بالمصلحة المرسلة:

ومن الفقهاء مَن أنكر اعتبار «الاستصلاح» أصلاً مستقلاً يحتج به، ويستند إليه في الفتـوى والقضاء والتشـريع، كـالنص والإجماع والقيـاس، وذلك مثـل الإمـام الغزالي، الذي اعتبر الاستصلاح من «الأصول الموهومة» على حد تعبيره.

ومع هذا ذكر عدداً من المسائل والقضايا مال فيها ـ أو في أكثرها ـ إلى القول بالمصالح، وكان المفهوم بعدها أن يلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلاً خاصاً برأسه.

وقد اعترض بذلك على نفسه ثم أجاب بقوله:

«مَن ظن أنه أصل بنفسه فقد أخطأ، لأنَّا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعُرف بالكتاب والسُنَّة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود، فُهِمَ من الكتاب والسُنَّة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة، التي

---

(١) انظر: المهذب وشرحه «المجموع» جـ ٥ ص ٣٠١ ـ ٣٠٢، وحاشية الصاوي جـ ١ ص ٢٠٥

(٢) أما عند الحنابلة فالمذهب عندهم تحريم شق البطن من أجل الحمل، لما فيه من هتك حرمة متيقنة، لإبقاء حياة موهومة. قالوا: إذ الغالب والظاهر أن الولد لا يعيش، واحتج أحمد بحديث «كسر عظام الميت ككسر عظم الحي» رواه أبـو داود، ويجاب عنـه بأن هـذا في غير حـالة الضرورة والمصلحة، على أن شق البطن ليس فيه كسر عظم، واختيار بعض علماء المذهب جواز الشق إذا كان بالجنين حركة تظن بها حياته بعد شق البطن فالحياة هنا مرجوة لا موهومة.

لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطرحة، ومَن صار إليها فقد شرَّع، كما أن مَن استحسن فقد شرَّع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي، عُلِمَ كونه مقصوداً بالكتاب والسُّنَّة والإجماع، فليس خارجاً من هذه الأصول، ولكنه لا يسمى قياساً، بل مصلحة مرسلة، إذ القياس أصل معيَّن، وكون هذه المعاني مقصودة عُرِفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها، ومن الكتاب والسُّنَّة، وقرائن الأحوال، وتفاريق الإمارات تسمى بذلك «مصلحة مرسلة».

قال: «وإذا فسَّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف فيها، بل يجب القطع بكونها حجة.

وحيث ذكرنا خلافاً، فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، عند ذلك يجب ترجيح الأقوى»[1].

وقد شاع أنَّ الاستدلال بالمصلحة المرسلة خاص بمذهب المالكية، ولكن الإمام شهاب الدين القرافي المالكي (ت ٦٨٤ هـ) يقول - رداً على مَن نقلوا اختصاصها بالمالكية:

«وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا أو جمعوا أو فرَّقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي جمعوا أو فرَّقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي حينئذ في جميع المذاهب»[2].

وهذا هو التحقيق، فالذي يطالع كتب المذاهب الأخرى يجد فيها عشرات ومئات من المسائل إنما يعللونها بتعليلات مصلحية، وإن كان الحنفية والحنابلة أكثر من الشافعية في ذلك.

ويذكر القرافي: أنَّ إمام الحرمين - عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت ٤٧٨ هـ) - قرر في كتابه المسمى بـ «الغياثي» أموراً وجوَّزها وأفتى بها - والمالكية بعيدون عنها - وجسر عليها، وقالها للمصلحة المطلقة، وكذلك الغزالي في «شفاء الغليل» مع أن الاثنين شديدا الإنكار علينا - يعني المالكية - في المصلحة المرسلة[3].

---

(١) المستصفى: جـ ١ ص ٣١، ٣١١

(٢) شرح تنقيح الفصول: ص ١٧١

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ١٩٩

وإمام الحرمين والغزالي شافعيان.

ولكن الغزالي في «المستصفى» ضيِّق في الأخذ بالمصلحة المرسلة، واشترط لها شروطاً صعبة التحقيق وهي:

١ ـ أن تكون ضرورية: أي من الضروريات الخمس المعروفة، فإذا كانت في مرتبة الحاجيات أو التتمات والتحسينات لا تُعتبر.

٢ ـ أن تكون كُلِّيَّة: أي تعم جميع المسلمين، بخلاف ما لو كانت لبعض الناس دون بعض أو في حالة مخصوصة.

٣ ـ أن تكون قطعية أو قريباً من القطعية[١].

قال القرطبي: «هي بهذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها، وأما ابن المنيِّر فعدَّ ذلك تحكماً من قائله»[٢].

والذي يظهر من عمل الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ أنهم لم يكونوا يلتزمون هذه الشروط كلها، وإنما يراعون المصلحة، وإن كانت جزئية أو حاجية أو ظنية.

فعمر يحكم بطلاق امرأة المفقود بعد مضى أربع سنوات ـ إما من حين فقده، أو من حين رفع أمرها إلى القضاء ـ رعاية لمصلحة الزوجة، ورفعاً للضرر عنها، وإن لم يثبت موت زوجها، وهي مصلحة جزئية وحاجية وظنية، وقد وافق عمر على ذلك عثمان وعليّ وابن عمر وابن عباس وجماعة من التابعين[٣].

ويقضي عمر على محمد بن مسلمة الأنصاري بالسماح لجاره ـ الضحاك بن قيس ـ أن يسوق نهراً في أرض ابن مسلمة. لأن النهر ينفع جاره، ولا يضر محمداً. وقد كان محمد بن مسلمة منع جاره من ذلك، فقال له جاره: أنت تمنعني ما هو لك منفعة؟ تسقي منه أولاً وآخراً، ولا يضرك، ولما اختصما إلى عمر قال لمحمد: تمنع أخاك ما ينفعه ولا يضرك؟! فأصر محمد على المنع. فقال عمر: واللصه ليمرن به ولو على بطنك! ثم أمر عمر الضحاك أن يمر بنهره في أرض محمد، ففعل[٤].

---

(١) المستصفى جـ١

(٢) إرشاد الفحول ص ٢٢٦

(٣) انظر: المحلى جـ ١٠ ص ١٦٤ ـ ١٧٥ ط. الإمام ـ مسألة رقم ١٩٤١

(٤) بداية المجتهد: جـ٢ ص ٣١٠ مطبعة المعاهد ـ نقلاً عن «المدخل إلى علم أصول الفقه» للدكتور الدواليبي.

والأمثلة كثيرة على هذا الاتجاه من عمل الصحابة والراشدين.

ولهذا لم يشترط الإمام الشاطبي ما اشترطه الإمام الغزالي، وإنما اعتبر اموراً ثلاثة يجب مراعاتها عند الأخذ بالمصلحة وهي:

١ ـ أن تكون معقولة في ذاتها، بحيث إذا عُرِضت على العقول تلقتها بالقبول، فلا مدخل لها في الأمور التعبدية، فإن الأصل فيها أن تؤخذ بالتسليم.

٢ ـ أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع في الجملة، بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله، ولا دليلاً من أدلته القطعية، بل تكون متفقة مع المصالح التي قصد الشرع إلى تحصيلها، بأن تكون من جنسها أو قريبة منها، ليست غريبة عنها، وإن لم يشهد دليل خاص باعتبارها.

٣ ـ أن ترجع إلى حفظ أمر ضروري، أو رفع حَرَج لازم في الدين.

فأما مرجعها إلى حفظ الضروري، فهو من باب ما لا يتم الواجب إلاَّ به، فهي إذن من الوسائل لا المقاصد.

وأما رجوعها إلى رفع حَرَج لازم: فهو إما لاحق بالضروري، وإما من الحاجي، الذي مرده إلى التخفيف والتيسير[1].

وليس من اللازم إذن ما اشترط الإمام الغزالي أن تكون المصلحة من الضروريات، فقد تكون مصلحة حاجية، مما ييسر على الناس، ويرفع عنهم العنت والحَرَج.

وليس من اللازم أن تكون كُليِّة عامة، فرعاية مصالح الأفراد، والفئات المختلفة، أمر معتبر في الشريعة.

وليس من اللازم أن تكون قطعية، فالعمل بالظن الراجح أمر معمول به في الأحكام الفرعية، وناط به الشرع أموراً كثيرة.

والأمر المهم الذي ينبغي الالتفات إليه، والاحتياط فيه، أن تكون المصلحة حقيقية لا وهمية، فقد يخيل الهوى والشهوة، أو الوهم وسوء التصور، أو الإلف

---

(١) انظر: الاعتصام للشاطبي جـ٢ ص ١٢٩ ـ ص ١٣٥ «علم أصول الفقه» للمرحوم عبد الوهاب خلاَّف ص ٨٤ ـ ٨٨ ط. الدار الكويتية «ومالك» للشيخ أبو زهرة ص ٣٩١، ص ٤٣١

والعادة، لبعض الناس: أن عملاً ما مصلحة، وهو في حقيقته مفسدة، أو أنَّ ضرره أكبر من نفعه، فكثيراً ما يغفل الناس المصلحة العامة لأجل المنفعة الخاصة، أو يغفلون عن الضرر الآجل من أجل النفع العاجل، أو يغفلون الخسارة المعنوية من أجل الكسب المادي، أو يتغاضون عن المفاسد الكبيرة من أجل مصلحة صغيرة، فالاعتبارات الشخصية والوقتية والمحلية والمادية لها ضغطها وتأثيرها على تفكير البَشر، لهذا يجب الاحتياط والتحري عند النظر في المصالح وتقويمها تقويماً سليماً عادلاً[1].

قال الإمام ابن دقيق العيد: «لست أنكر على مَن اعتبر أصل المصالح، ولكن الاسترسال فيها وتحقيقها يحتاج إلى نظر سديد»[2].

وينبغي أن نشير هنا إلى حقيقة هامة وهي: أن الأحكام المبنية على مصلحة معينة تظل معتبرة ما بقيت هذه المصلحة، التي هي مناط الحكم وعلَّته، فإذا انتفت وجب أن يتغير الحكم تبعاً لها، لأن الحكم يدور مع عِلَّته وجوداً وعدماً.

---

(١) حاول الإمام في «المستصفى» أن يضع ضابطاً شرعياً للمصلحة يتقيد به أهل الفتوى والقضاء والتقنين فقال:

أما المصلحة فهي عبارة - في الأصل - عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، لكنَّا نعني بالمصلحة «المحافظة على مقصود الشرع» ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة هو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعه مصلحة. وهذه الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح. (المستصفى جـ ١ ص ٢٨٦ - ٢٨٧).

إلَّا أنَّه يؤخذ على هذا الضابط: أنه اقتصر على قسم واحد من المصالح، وهو الضروري منها، وأهمل الحاجي والتحسيني، وكلاهما من المصالح التي يقصد الشرع إلى تحقيقها في حياة الناس، فهو يريد بهم اليُسر والتخفيف، ورفع الحَرَج، والهداية إلى أقوم المناهج في الآداب والأخلاق والنظم والمعاملات، وهذا يدل على أن المصالح الحاجية والتكميلية مقصودة للشارع أيضاً.

فتعريف المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع صحيح، ولكن قصر مقصوده على حفظ الضروريات غير مسلَّم.

(٢) إرشاد الفحول: ص ٢٢٦

ومن أمثلة ذلك: العقوبات التعزيرية، والأحكام التي تقتضيها السياسة الشرعية الوقتية، التي رويت عن الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة ومن بعدهم، بل من ذلك بعض ما ورد عن النبي ﷺ نفسه.

وذلك مثل نهيه ﷺ عن كتابة الحديث في أول الأمر، خشية اختلاطه بالقرآن، ومثل إلزام عمر الصحابة أن يقلوا الحديث عن رسول الله ﷺ لما اشتغلوا به عن القرآن، سياسة منه.

ومثل ذلك اختياره للناس الإفراد بالحج، ليعتمروا في غير أشهر الحج، فلا يزال البيت الحرام مقصوداً.

فإنَّ هذا وأمثاله ـ كما قال ابن القيم ـ «سياسة جزئية بحسب المصلحة تختلف باختلاف الأزمنة، فظنها مَن ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، ولكل عذر وأجر، ومَن اجتهد في طاعة اللّه ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين»[1].

وبناء الأحكام على المصالح الزمنية والبيئية من أسباب تغيير الفتوى واختلافها باختلاف الأزمان والأماكن والأحوال كما سيجيء بعد.

٤ ـ العُرف:

وفي هذه المنطقة ـ منطقة الفراغ من النصوص الملزمة ـ يتسع المجال للأخذ بالعُرف ـ ونعني بالعُرف: ما اعتاده الناس، وتواضعوا عليه، في شئون حياتهم، حتى أنسوا به واطمأنوا إليه، وأصبح أمراً معروفاً، سواء أكان عُرفاً قولياً، أم عملياً، عاماً أم خاصاً.

فالقولي: مثل تعارف الناس على أن السمك لا يسمى لحماً، وعلى إطلاق «الولد» على الذكر دون الأنثى، على خلاف اللُّغة.

والعملي: مثل تعارفهم على البيع بالمعاطاة، من غير صيغة إيجاب وقبول لفظية.

والعُرف العام: ما يتعارف عليه كافة الناس على اختلاف طبقاتهم في كافة البلاد والأقطار.

---

(١) الطرق الحكمية: ص ١٦ ـ ١٨

والخاص: ما يتعارف ويشيع في بعض الأقطار أو بعض البلاد دون بعض أو يختص ببعض الفئات، كالعُرف التجاري بين التجار، والعُرف الزراعي بين الزُّرَّاع... وهكذا.

وعندما جاء الإسلام كانت للعرب أعراف مختلفة، فأقرَّ منها ما كان صالحاً ويتلاءم مع مقاصده ومبادئه، ورفض ما ليس كذلك، وأدخل على بعض الأعراف تصحيحات وتعديلات، حتى تتمشى مع اتجاهه وأهدافه.

وقد ترك الشرع أشياء كثيرة لم يحددها تحديداً جامداً صارماً، بل تركها للعُرف الصالح، يحكم فيها ويعيِّن حدودها وتفاصيلها، كما في قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾[1]، وقوله: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾[2].

فالعُرف هو المحكَّم في تحديد النفقة للمرأة، والمتعة للمطلَّقة.

ومثل ذلك تحديد معنى التفرق في حديث: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»[3]، ومعنى الإحياء في حديث: «مَن أحيا أرضاً ميتة فهي له»[4]، ومعنى «الحرز» في السرقة، ومعنى «القبض» في البيع والهبة ونحوهما، وذلك لأن الشارع ذكر حكماً ولم يبيِّنه، فدلَّ على أنَّه تركه لعُرف الناس، كما قال ابن قدامة وغيره من الحنابلة[5].

وقد نوَّه عامة الفقهاء بالعُرف، وبنوا عليه كثيراً من الأحكام، واستشهدوا له بما جاء عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ : «ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن»[6] وقد ظن بعضهم هذا النص حديثاً مرفوعاً، وإنما هو من كلام ابن مسعود.

---

(١) البقرة: ٢٣٣

(٢) البقرة: ٢٤١

(٣) متفق عليه.

(٤) رواه أبو داود والترمذي وحسنه.

(٥) انظر: المغني جـ٣ ص٥٠٥، والكافي جـ٢ ص٢٩، ٥٥، ومنار السبيل جـ٢ ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

(٦) رواه أحمد في كتاب «السُنَّة» وليس في مسنده كما وهم بعضهم، وأخرجه البزار والطيالسي والطبراني وأبو نعيم والبيهقي في الاعتقاد، كلهم عن ابن مسعود موقوفاً. وروى مرفوعاً عن أنس بإسناد ساقط. انظر كشف الخفاء ومزيل الإلباس حديث رقم ٢٢١٤

ومن القواعد الفقهية المشهورة: «العادة محكَّمة»[1]، ومن فروعها: «المعروف عُرفاً كالمشروط شرطاً»، «التعيين بالعُرف كالتعيين بالنص»، «الممتنع عادة كالممتنع حقيقة».

وقال بعض الناظمين في الفقه:

والعُرف في الشرع له اعتبار لذا عليه الحكم قد يُدار

ورعاية العُرف في هذه الحالة إنما هي نوع من رعاية المصلحة أيضاً؛ إذ من مصلحة الناس أن يقروا على ما ألفوه وتعارفوه، واستقر عليه أمرهم على مر السنين والأجيال، فقد أصبح إلفهم واستقرارهم على عاداتهم حاجة من حاجاتهم الاجتماعية يعسر عليهم أن يتركوها، ويعنتهم أن يتخلوا عنها.

وقد جاء الدين بالتيسير، ورفع الحرج والعنت عن الأمة، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[2]، وقال: ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[3]، وقال ﷺ: «إنما بعثتم مُيَسِّرين، ولم تبعثوا مُعَسِّرين»[4].

وإنما يعتبر العُرف إذا لم يصادم نصاً ثابتاً أو إجماعاً يقينياً، وكذلك إذا لم يكن من ورائه ضرر خالص أو راجح، فأما العُرف المصادم للنصوص الذي يحل الحرام، أو يبطل الواجبات، أو يقر البدع في دين اللّه، أو يشيع الفساد والضرر في دنيا الناس، فلا اعتبار له، ولا يجوز أن يراعى في تقنين أو فتوى أو قضاء.

والأحكام المبنية على العُرف تتغير بتغيره مكاناً، وزماناً[5].

فمن التغير المكاني: ما ذكر الشاطبي مثلاً له: كشف الرأس. قال: «فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد الشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح»[6].

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر «لابن نجيم» ص ٤٦ ـ ٥٢

(٢) البقرة: ١٨٥

(٣) الحج: ٧٨

(٤) رواه الترمذي عن أبي هريرة.

(٥) علم أصول الفقه لخلاف ص ٩١

(٦) مالك ـ لأبي زهرة ص ٤٥١، وقد نقل ذلك عن الموافقات جـ ٢ ص ١٩٨

ومن التغير الزماني ما ذكره القرافي في «الأحكام» عن مالك:

«إذا تنازع الزوجان في قبض الصداق بعد الدخول، فالقول قول الزوج، مع أنَّ الأصل عدم القبض».

وعلَّق القاضي إسماعيل - من فقهاء المالكية - على ذلك بقوله: «هذه كانت عادتهم بالمدينة: أن الرجل لا يدخل بامرأته حتى تقبض جميع صداقها، واليوم عادتهم على خلاف ذلك، فالقول قول المرأة مع يمينها، لأجل اختلاف العادات»[1].

وبناء على اعتبار العُرف الخاص قال العلاَّمة ابن نجيم الحنفي: «ينبغي أن يفتى بأن ما يقع في بعض أسواق القاهرة من خلو الحوانيت لازم، ويصير الخلو في الحانوت حقاً له، فلا يملك صاحب الحانوت إخراجه منها، ولا إجارتها لغيره، ولو كانت وقفاً»[2].

وناقشه بعض المحشين: كيف ينبغي أن يفتى به، مع كونه مخالفاً للقواعد الشرعية[3]؟

* * *

(١) مالك - لأبي هريرة ص ٤٥٢

(٢) الأشباه والنظائر: ص ٥٢

(٣) حاشية الأشباه.



العامل الثاني
اهتمام النصوص بالأحكام الكُلِّيَّة



إنَّ معظم النصوص جاءت في صورة مبادىء كُلِّيَّة وأحكام عامة، ولم تتعرض للجزئيات والتفصيلات والكيفيات، إلَّا فيما كان شأنه الثبات والدوام، برغم تغير المكان والزمان، كشئون العبادات والزواج والطلاق والمواريث ونحوها من شئون الأسرة، فقد عالجته الشريعة بالتفصيل الملائم، سداً لباب الابتداع والتحريف في أمور العبادة، وحسماً للنزاع والصراع في أمور الأسرة، وإرساء لدعائم الاستقرار في الجانبين معاً، وهما أخطر أمور الحياة.

أما فيما عدا ذلك مما يختلف تطبيقه باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد، فكانت النصوص فيه ـ غالباً ـ عامة ومرنة إلى حد بعيد، لئلا يضيق الشارع على الناس إذا ألزمهم بصورة جزئية معيَّنة قد تصلح لعصر دون عصر، أو لإقليم دون إقليم، أو لحال دون آخر.

ونضرب لذلك بعض الأمثلة مما جاءت به النصوص القرآنية والنبوية، فقد جعل القرآن الكريم «الشورى» من الصفات الأساسية لمجتمع المؤمنين، شأنها شأن الصلاة، فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[1] وهذا في القرآن المكي، الذي يؤسس القواعد والدعائم.

وفي القرآن المدني أمر اللّه رسوله بقوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[2]، والأصل في الأمر الوجوب.

---

(١) الشورى: ٣٨

(٢) آل عمران: ١٥٩

وإذا كانت الشورى واجبة على الرسول، المؤيَّد بالوحي الإلهي، فهي على غيره أولى... ولكن ما صورة هذه الشورى؟ وكيف تتحقق؟ وخاصة في العلاقة بين الحاكم والمحكومين؟

هذا ما تركته النصوص ولم تفصل فيه، لأن لكل زمن أسلوبه، ولكل واقعة ظروفها، ولكل بيئة حكمها، فالبدو في ذلك غير الحَضَر، وبيئة المتعلمين غير بيئة الأميين، وظروف السلم غير ظروف الحرب، والتزام شكل واحد جامد للشورى أبد الدهر فيه عنت وتعسير وتضييق، واللّٰه يريد لعباده اليُسر ولا يريد بهم العُسر.

والمهم ألا يُفرض على الناس حاكم لم يختاروه، ولم يُستشاروا فيه، وألّا يستبد رئيس بالأمر دون مرءوسيه، ولا يعتبر نفسه إلهاً يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، ولا يُسأل عما يفعل!!

وفي سيرة النبي ﷺ وسير خلفائه في تعدد صور الشورى حسب زمانهم، ما يعطينا سعة في اختيار أفضل الأساليب لتحقيق هذا المبدأ الجليل، كالاستفتاء العام المباشر، أو على درجتين، أو غير ذلك مما قد تتمخض عنه التجارب البَشرية.

ولكن الشيء المهم هنا الذي تلح عليه الشريعة وتؤكده، وهو تحديد صفات المرشح للولاية أو أو المسئولية بما نبَّه عليه القرآن والسُنَّة: من القوة والأمانة[1]، أو الحفظ والعلم[2]، أو غير ذلك مما أفاض في بيانه الفقهاء.

وكذلك تحديد صفات الناخب الذي يمنح صوته لهذا أو ذاك، فقد قال تعالى في شئون المعاملات المدنية العادية: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾[1]، فلا بد أن يكون الشاهد هنا مرضياً، والأمر أمر بيع وشراء، فكيف بأمر الأمة ومصيرها؟ ويقول تعالى في شأن الرجعة في الطلاق: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ﴾[2]

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إن خير من استأجرت القوى الأمين﴾ [القصص: ٢٦].

(٢) إشارة إلى قوله تعالى على لسان يوسف الصِدِّيق: ﴿اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم﴾ [يوسف: ٥٥].

(٣) البقرة: ٢٨٢

(٤) الطلاق: ٢

وهذا في المجتمع الصغير ـ الأسرة ـ فكَيف تُقبلَ شهادة غير العدل في أمر المجتمع الكبير وهو الأمة؟!

ومثل ذلك أيضاً ما جاءت به نصوص القرآن والسُنَّة من الأمر بالعدل في الحكم(1)، وأن يكون بما أنزله الله(2).

ولكن كيف يكون الحكم أو القضاء؟ أيكون القضاء عاماً أو مخصصاً؟ أيكون على درجة أم على درجتين أو أكثر؟ أيكون القاضي واحداً أم يُضم إليه غيره من القضايا المهمة؟ كل هذا لم تفصل فيه النصوص، وتركته للاجتهاد وتطور الزمن.

ومن هذا القبيل ما جاء من النصوص في وجوب الأمر بالمعروف والنهي على المنكر، من مثل قوله تعالىٰ: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾(3)، وقوله: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ . . ﴾(4). . . وغير ذلك من الآيات والأحاديث الصحيحة الكثيرة.

فإنَّ هذه النصوص لم ترسم طريقة محددة، ولا كيفية معينة للأمر والنهي والدعوة، بل تركت ذلك لعقول الناس وضمائرهم، يقررون ما يرونه أصلح لهم، فقد يُترك جزء من الأمر والنهي للأفراد يمارسونه، وذلك في الأمور التي لا تحتاج إلى تعاون الجماعة، ولا إلى نفوذ السُلطة.

وقد يوكل جزء آخر إلى مؤسسات جَماعية شعبية منظمة: هيئات، جمعيات. . . إلخ.

ويوكل جزء غير هذا وذاك إلى سلطة تنفيذية أو قضائية أو آخذة بحظ من

---

(1) في مثل قوله تعالى في سورة النساء: (58) ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾.

(2) في مثل قوله تعالى: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾ [المائدة: 49] ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾، ﴿هم الظالمون﴾، ﴿هم الفاسقون﴾ [المائدة: 44، 45، 47]

(3) آل عمران: 104

(4) التوبة: 71

القضاء والتنفيذ، مثل سُلطة «المحتسب» التي استحدثها تطور الحياة الإسلامية وألِّفت فيها كتب معروفة.

إنَّ الشارع الحكيم لم يرد أن يجعل نصوصه «لوائح» تنظيمية تفصيلية، وإنما أرادها منارات هادية لمن أراد السير، لهذا اهتم بالنص على المبادىء والأهداف، ولكن لم يُعن بالنص على الوسيلة والأسلوب إلَّا في أحوال خاصة، لحكم وأسباب هامة، وذلك ليدع الفرصة لعقول البشر، ويفسح الطريق لاجتهاد الإنسان المسلم كي يختار لنفسه الوسيلة المناسبة، والصورة الملائمة لحاله وزمنه وأوضاعه دون قيد أو حَرَج، كما نرى ذلك في تطور نظام القضاء ونظام الحِسبة، ونظام الحكم في تاريخ المسلمين.

كانت الحياة في عهد النبي ﷺ يسيرة سهلة خالية من كثير من التعقيدات والتناقضات، وكان الناس أصفى قلوباً، وأنظف سلوك، وأبعد همماً، من أن تأكل حياتهم الخصومات، ولهذا لم يخصص ﷺ أحداً للقضاء، بل كان يقضي هو بنفسه بين المتخاصمين في مسجده أو حيثما اتفق له.

وكان ولاته وأمراؤه على الأقاليم، مثل عليّ بن أبي طالب، ومعاذ بن جبل، وأبي موسى الأشعري يتولون القضاء، ضمن ما يتولونه من مهام الإمارة.

وفي عهد أبي بكر تولى عمر القضاء، فبقي مدة لا يرتفع إليه اثنان في خصومة، فقد حاجز بين الناس الإيمان والقرآن.

وفي عهد عمر، خصَّص أناساً للقضاء كأبي موسى الأشعري، وشريح، وكعب بن سوار، وغيرهم، وأصبح القضاء منذ ذلك العهد وظيفة مستقلة وكتب عمر إلى أحد هؤلاء دستوره المشهور في القضاء.

وفي عهد العباسيين.. عُرِفت وظيفة قاضي القضاة، وأول مَن لُقِّب بذلك أبو يوسف صاحب أبي حنيفة.

وفي عهد «عبد الملك بن مروان» بدأ هو ينظر في «المظالم» ويقضي فيها، فيتلقى شكاوي الرعية على بعض رجال الدولة، من ولاة أو قوّاد أو قضاة، ويفصل فيها باعتباره يمثل السلطة التنفيذية العليا في الدولة.

وتأكد هذا الأمر- النظر في «المظالم»- في عهد «عمر بن عبد العزيز» على قصر مدته.. وأصبح قضاء المظالم فيما بعد أمراً معترفاً به، وأصبح لقاضي المظالم

اختصاصات وسلطات يتميز بها عن القاضي العادي، لما يجمع في وظيفته بين «سطوة السلطنة ونَصفة القضاة» ـ كما يقول الماوردي ـ وكان قاضي القضاة أحياناً هو الذي ينظر في المظالم، وبهذا يكون قضاء المظالم أشبه بمحكمة استئناف عليا، أو بمحكمة للقضاء الإداري، أو ما يسمى في بعض البلاد «مجلس الدولة»، ولهذا يذكر بعض الباحثين «نظام المظالم» تحت عنوان «درجات المحاكم».

ويبدو أن قضاء المظالم في بعض الأطوار كان يقوم به أكثر من فرد، ولهذا يُذكر في بعض الكتب باسم «مجلس المظالم».

وكل هذه الصور والأشكال لنظام القضاء في العصور الإسلامية المختلفة إنما هي وليدة التجارب والتطور التاريخي، ولم ينص على صورة منها كتاب ولا سُنَّة.

ولم يجد المسلمون في أي عصر حَرَجاً من استحداث هذه النظم، ولم يعتبروها بدعة أو أمراً مُحدَثاً في الدين، يُرد على صاحبه، لأن البدعة إنما تختص بما كان من أمور العبادات ونحوها مما لا يؤخذ إلاَّ عن الشرع وحده.

ولهذا نقول باطمئنان: إنَّ الشريعة لا يضيق صدرها بأي نظام عصري للتقاضي، من شأنه أن يحقق العدل، ويوفر الثقة والطمأنينة لدى المتنازعين، كأن يكون القضاء جَماعياً في بعض أحواله، وأن يكون متخصصاً: بعضه مدني، وبعضه جزائي.. إلخ.. وأن يكون على درجات: ابتدائي، وإستئنافي، ونقض، فإنَّ اللَّه لم يتعبدنا بصورة معيَّنة في ذلك.

ومن ذلك ما استحدثه عصرنا ـ بواسطة التقدم العلمي ـ من وسائل الكشف عن المجرمين، من تحليل «البصمات» أو الأصوات ومقابلة الخطوط ونحوها من دلائل الإثبات وقرائنه المعتبرة، التي غدت دراستها علماً يتوفر عليه خبراء متخصصون.

فالشريعة ترحب بالاستفادة منه لإقامة العدل في الأرض، وما أروع ما قاله الإمام ابن القيم في ذلك: «إنَّ اللَّه أرسل رسله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقِسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العدل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثَمَّ شرع اللَّه ودينه ورضاه وأمره.

واللَّه تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد، وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بيَّن بما شرعه من الطريق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقِسط.

فـأي طريق استُخـرج بهـا الحق، وعُـرِف العـدل، وجب الحكم بمـوجبهـا ومقتضاها.

والـطرق أسباب ووسـائل لا تُـراد لذواتهـا، وإنما المـراد غايـاتها التي هي المقاصد، ولكن نبَّه بما شرعه من الطرق على أشباهها وأمثالها، ولن تجد طريقاً من الطرق المبيِّنة للحق إلاَّ وهي شِرعة وسبيل للدلالة عليها»[1] أ هـ.

ومثل ذلك نـظام «الحِسبة» الـذي استحدثـه المسلمون تـطبيقاً لمبـدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وقد بدأ بسيطاً ثم ظل يتوسع ويترقى حتى أصبحت له صلاحيات واختصاصات شتَّى، حتى كان يشمل ما يقوم به اليوم بعض الـوزارات والإدارات كالصحة العامة، والشئون الاجتماعية، والتموين، والبلدية، وشُرطة الآداب والمرور، وغيرها مما لا يدخل في اختصاص جهة حكومية الآن، كإقامة الفرائض، والرفق بالحيوان، وغير ذلك، وقد أُلِّفت فيها كتب مستقلة[2]، بجانب ما كُتِب فيها من كتب السياسة الشرعية[3]، وغيرها[4].

ومثل هذا وذاك «نظام الحكم» فقد استحدث المسلمون فيه صوراً وأشكـالاً جديدة، فرضها عليهم تغير الأحوال وتطور الأوضاع. مثل نظام الوزراء، الذي لم يُعرف في العصور الأولى، وإنما عُرِف في عصر العباسيين، وأقر بشرعيته الفقهاء، وسجلوه في كتبهم الفقهيـة الشرعيـة، باعتبـاره نظامـاً من أنظمـة المسلمين المعمول بهـا.

وقد عرف المسلمون نوعين من الوزارة مع الخليفة أو الرئيس الأعلى: وزارة التفويض وهي أشبه بالحكومة في ظل النظام البرلماني، ووزارة التنفيذ، وهي أشبه بحكومة النظام الرئاسي في عصرنا.

ومَن راجع « الأحكام السلطانية» للقاضي الماوردي الشافعي، أو القاضي أبي يعلى الحنبلي، يجد كثيراً من صفات هذين النوعين وصلاحيات كل منهما واضحة في كتابيهما.

* * *

---

(١) إعلام الموقعين: جـ ٤ ص ٣٧٣ بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد.

(٢) مثل كتاب «الحسبة» لشيخ الإسلام ابن تيمية، و«معالم القربة» للشيرازي، و«نهاية الرتبة» لابن الأخوة وابن بسام.. وغيرها.

(٣) مثل «الأحكام السلطانية» لكل من الماوردي الشافعي وأبي يعلى الحنبلي.

(٤) مثل إحياء علوم الدين للغزالي: كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من ربُع العادات.



العامل الثالث
قابلية النصوص لتعدد الأفهام



وبعد ذلك يأتي العامل الثالث، ويتمثل في أن معظم النصوص التي تعرضت للأحكام الجزئية والتفصيلية، صاغها الشارع الحكيم صياغة تتسع لأكثر من فهم، وأكثر من تفسير، وهذا ساعد ـ مع السببين السابقين ـ على وجود المدارس المتنوعة، والمشارب المتعددة في الفقه الإسلامي.

ولا عجب أن اتسع صدر هذا الفقه الرحب لمتشدد كابن عمر، ومترخص كابن عباس، ولقياسي كأبي حنيفة، وأثري كأحمد، وظاهري كداود!! فرأينا مدرسة الرأي، ومدرسة الحديث والأثر ، وأهل الألفاظ والظواهر، وأهل المعاني والمقاصد، والمتوسطين المعتدلين بين هؤلاء وأولئك.

وأكتفي هنا بضرب مثلين من نصوص القرآن والسُّنَّة، لننظر كيف اتسعا لعديد من الأفهام والآراء.

● مثل من القرآن الكريم «آيتا الإيلاء»:

المثل الأول من القرآن: قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1].

ومعنى «يؤلون» أي يحلفون، والمراد: أن يحلف الرجل ألّا يجامع زوجته. قال ابن عباس: «كان أهل الجاهلية إذا طلب الرجل من امرأته شيئاً، فأبت أن تعطيه

(١) البقرة: ٢٢٦ ـ ٢٢٧

حلف لا يقربها، السنة، والسنتين، والثلاث، فيدعها لا أيماً، ولا ذات بعل، فلما كان الإسلام جعل الله ذلك للمسلمين أربعة أشهر، وأنزل هذه الآية».

وقال سعيد بن المسيب: «كان الإيلاء ضرار أهل الجاهلية، فكان الرجل لا يريد امرأته ولا يحب أن يتزوجها غيره، فيحلف ألَّا يقربها أبداً، فيتركها لا أيماً، ولا ذات بعل، وكانوا عليه في ابتداء الإسلام، فجعل الله تعالى له الأجل الذي يُعلم به ما عند الرجل للمرأة: أربعة أشهر، وأنزل هذه الآية»[1].

والآيتان تهدفان بوجه عام إلى منع الرجال من مضارة زوجاتهم، والاعتراف بحق المرأة الفِطري في الصلة الجنسية، وإعطائها الفرصة للتحرر من سلطان أي رجل مضار، يريد حرمانها من هذا الحق مدة لا تحتملها طبيعتها الأنثوية.

ولكن الأحكام التفصيلية المستنبَطة من الآيتين نجد فيها خلافاً واسعاً بين الفقهاء منذ عهد الصحابة والتابعين ومَن بعدهم، مع اعتماد كل منهم على النص نفسه.

ومن هذه الأحكام:

١ ـ قال بعض الفقهاء: لا يصح الإيلاء من الذمي إلَّا بالطلاق والعتاق، ولا يصح إيلاؤه بالله تعالى، وقال غيرهم: بل يصح إيلاؤه بالله تعالى، لعموم قوله عَزَّ وجَلَّ: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ﴾ فهو يتناول المسلم وغير المسلم، كما قال الرازي[2].

وعندئذ يُلْزَم الذمي بما يُلْزَم به المسلم إذا تقاضوا إلينا.

٢ ـ قال مالك وأصحابه، وأبو حنيفة وأصحابه، والأوزاعي والنخعي وغيرهم: المدخول بها وغير المدخول بها سواء في لزوم الإيلاء فيها.

وقال الزهري وعطاء الثوري: لا إيلاء إلَّا بعد الدخول.

وقال مالك: ولا إيلاء من صغيرة لم تبلغ، فإن آلى منها فبلغت، لزم الإيلاء من يوم بلوغها[3].

---

(١) تفسير الخازن: جـ ١ ص ١٥٥

(٢) التفسير الكبير: جـ ٦ ص ٨٧ ط. عبد الرحمن محمد.

(٣) تفسير القرطبي: جـ ٣ ص ١٠٧.

٣ ـ قال كثير من الفقهاء: يصح الإيلاء في حالة الرضا والغضب. وقال غيرهم: لا يصح إلّا في حالة الغضب ـ يعنون في حالة مناكدة ومضارة للزوجة، وهو قول عليّ، وابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ فعن سعيد بن جبير قال: «أتى رجل علياً فقال: إني حلفت أن لا آتي امرأتي سنتين؟ فقال: ما أراك إلّا قد آليت. قال: إنما حلفت من أجل أنها ترضع ولدي. قال: فلا إذن وروى عنه عدة روايات شبيهة بذلك.

ورُوِيَ مثل ذلك عن الحسن البصري وإبراهيم النخعي: سأله حماد عن الرجل يحلف ألّا يقرب امرأته وهي ترضع شفقة على ولدها، فقال إبراهيم: ما أعلم الإيلاء إلّا في الغضب، قال الله: ﴿فَإِن فَآءُو . .﴾ فإنما الفيء من الغضب. (كما في الدُّر المنثور)[١]. وأما الآخرون فقد فسَّروا الفيء بمطلق الرجوع وإن لم يكن عن غضب.

قال ابن سيرين: سواء أكانت اليمين في غضب أو غير غضب فهو إيلاء.

وبه قال ابن مسعود والثوري ومالك وأهل العراق والشافعي وأصحابه وأحمد، إلا أن مالكاً قال: ما لم يرد إصلاح ولد. قال ابن المنذر: وهذا أصح، لأنهم لما أجمعوا أن الظِّهار والطلاق وسائر الأيمان سواء في حال الرضا والغضب كان الإيلاء كذلك.

قال القرطبي: ويدل عليه عموم القرآن، وتخصيص حالة الغضب يحتاج إلى دليل، ولا يؤخذ من وجه يلزم[٢].

٤ ـ قال الفخر الرازي: اختلفوا في مقدار مدة الإيلاء على أربعة أقوال:

(أ) قول ابن عباس: لا يكون مولياً حتى يحلف ألّا يقربها أبداً.

(ب) قول الحسن وإسحاق: إن أي مدة حلف عليها كان مولياً وإن كان يوماً.

(جـ) قول أبي حنيفة والثوري: مدة الإيلاء أربعة أشهر فما زاد.

(د) قول مالك والشافعي وأحمد: لا يكون مولياً حتى تزيد المدة على أربعة أشهر.

---

(١) الدر المنثور للسيوطي: جـ ١ ص ٢٧٠ ـ ٢٧١

(٢) تفسير القرطبي ـ المرجع السابق.

وسبب هذا الخلاف أنَّ الآية حدَّدت مدة التربص والانتظار، ولم تتعرض لمدة الإيلاء.

٥ ــ نقل ابن المنذر عن أهل العلم: أنَّ معنى الفيء المذكور في الآية: هو الجماع لمن لا عذر له، فإن كان له عذر ـ مرض أو سجن، أو شبه ذلك ـ فإنَّ ارتجاعه صحيح، وهي امرأته، فإن زال العذر بقدومه من سفره أو إفاقته من مرضه، أو انطلاقه من سجنه، فأبى الوطء، فُرِّق بينهما إن كانت المدة قد انقضت.

وقال طائفة: إذا شهدت بيِّنة بفيئته في حال العذر أجزأه. قال الحسن وعِكرمة والنخعي، وبه قال الأوزاعي.

وقال النخعي أيضاً: يصح الفيء بالقول والإشهاد فقط ويسقط حكم الإيلاء وقال أحمد بن حنبل: إذا كان له عذر يفيء بقلبه، وبه قال أبو قلابة.

وقال أبو حنيفة: إن لم يقدر على الجماع، فيقول: قد فئت إليها.

وقالت طائفة: لا يكون الفيء إلا بالجماع، في حال العذر وغيره، وكذلك قال سعيد بن جبير قال: وكذلك إن كان في سفر أو سجن[1].

٦ ــ إذا فاء الزوج قبل انقضاء الأجل المضروب له، لم تطلق امرأته ولكن هل عليه كفارة يمين أم لا؟ قولان:

أحدهما: نعم، لأنه يمين حنث فيه ككل الأيمان، ولا فرق بين قوله: والله لا أكلمك، ثم كلَّمها، وقوله: والله لا أقربك، ثم يقربها.. ولعموم الدلائل الموجبة للكفارة في كل حنث[2].

والثاني: لا، لقوله تعالى: ﴿فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ فلم يذكر كفارة، بل نبَّه على سقوطها بقوله: ﴿غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[3].

---

(١) القرطبي: جـ٣ ص ١٠٩

(٢) تفسير الرازي: جـ ٦ ص ٨٨

(٣) قال القرطبي: وهو مذهب في الأيمان لبعض التابعين فيمن حلف على بر أو تقوى أو باب من الخير ألاَّ يفعله، فإنه يفعله ولا كفارة عليه، والحجة له، قوله: ﴿فإن فاءوا فإن اللّه غفور رحيم﴾ ولم يذكر كفارة.

وأيضاً فإن هذا يتركب على أن لغو اليمين ما حُلِفَ على معصية، وترك وطء الزوجة =

أجاب الآخرون: بأنه تركها لأنه بيَّنها في مواضع أخرى من الكتاب والسُنَّة، وأما ذكر المغفرة والرحمة فللتنبيه على سقوط العقاب في الآخرة[1].

٧ ـ في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَزَمُواْ ٱلطَّلَٰقَ . . .﴾ الآية اختلفوا: هل يحدث الطلاق بمجرد مضيِّ المدة المضروبة أم لا بد من قضاء وحكم؟ فإذا رفعت أمرها إلى الحاكم وقفه وخيَّره بين الفيئة والطلاق.

القول بالأول مروي بأسانيد صحيحة ـ كما يقول ابن كثير ـ عن عمر وعثمان وعليّ وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت، وبه قال جم غفير من التابعين. وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والثوري وغيرهم.

وقد اختلفوا أيضاً: هل هي طلقة رجعية أو بائنة؟

ومذهب الأئمة الثلاثة وجماعة من الفقهاء ـ وهو مروي عن بضعة عشر صحابياً أيضاً ـ أنَّه إن لم يفيء باختياره ألزِمَ بالطلاق، فإن لم يُطَلِّق طَلَقَ عليه الحاكم طلقة رجعية، قال ابن العربي المالكي: وتحقيق الأمر أن تقدير الآية عندنا: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍۖ فَإِن فَآءُو . .﴾ بعد انقضائها ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾، ﴿وَإِنْ عَزَمُواْ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ وتقديرها عندهم ـ الحنفية ـ: للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر، فإن فاءوا فيها، فإنَّ الله غفور رحيم، وإن عزموا الطلاق ـ بترك الفيئة فيها ـ فإن الله سميع عليم.

قال ابن العربي: وهذا احتمال متساو، ولأجل تساويه توقفت الصحابة فيه. وعقَّب القرطبي بقوله: «قلت: وإذا تساوى الاحتمال كان قول الكوفيين (أبي حنيفة ومَن وافقه) أقوى، قياساً على المعتَّدة بالشهور والأقراء، إذْ كل ذلك أجل ضربه الله تعالى، فبانقضائه انقطعت الصُحبة وأبينت من غير خلاف، ولم يكن لزوجها سبيل عليها إلاَّ بإذنها. فكذلك الإيلاء حتى لو نسي الفيء، وانقضت المدة لوقع الطلاق. . والله أعلم»[2].

= معصية قال: وقد يُستَدل لهذا القول من السُنَّة بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ: «مَن حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها، فليتركها، فإن تركها كفارتها» القرطبي جـ٣ ص ١٠٩ ـ ١١٠

(١) انظر: تفسير الرازي ـ المرجع السابق.

(٢) تفسير القرطبي: جـ٣ ص ١١١، وانظر تفسير الفخر الرازي.

٨ ـ قال القاضي ابن العربي المالكي: قال علماؤنا: إذا امتنع من الوطء قصداً للإضرار من غير عذر ـ مرض أو رضاع ـ وإن لم يحلف، كان حكمه حكم المولي، وترفعه إلى الحاكم إن شاءت، ويُضرب له الأجل من يوم رفعه، لوجود معنى الإيلاء في ذلك، لأن الإيلاء لم يرد لعينه، وإنما ورد لمعناه، وهو المضارة وترك الوطء. قال عليّ وابن عباس: لو حلف ألَّا يقربها لأجل الرضاع لم يكن مولياً، لأنه قصد صحيح لا إضرار فيه[١].

وقيل: مَن أقام سنتين لا يغشى امرأته لم يُفَرَّق بينه وبينها، ولكنه يوعظ ويؤمر بتقوى الله تعالى في ألَّا يمسكها ضراراً[٢].

وإذا حلف ألَّا يكلمها، أو لا ينفق عليها، أو نحو ذلك مما فيه مضارة لها: هل يكون مولياً؟

قال ابن العربي[٣]: اختلف العلماء فيه، والصحيح أنه مول، لوجود المعنى السابق بيانه من المضارة، وقد قال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[٤].

هكذا رأينا في ظل هذا النص القرآني الموجز عن «الإيلاء» مجموعة خصبة من الأحكام الفقهية استنبطت من الآيتين الكريمتين[٥]، ورغم اختلافها في تفصيلات شتّى، تظل مشدودة إلى النص، مربوطة بهدفه الأصلي، وهو منع الرجال من مضارة النساء.

* * *

● مثل من السُنَّة المحمدية:

وهذا مثل آخر نختاره هذه المرة من نصوص السُنَّة ومن أحاديث المعاملات

---

(١) أحكام القرآن: جـ ١ ص ١٧٨

(٢) القرطبي: جـ ٣ ص ١٠٦

(٣) أحكام القرآن ـ المرجع نفسه.

(٤) النساء: ١٩

(٥) انظر في تفسير الآيتين: «أحكام القرآن» لكل من الجصاص، وابن العربي، وتفسير القرطبي، والرازي، وابن كثير، والخازن، والدّر المنثور، وراجع أحكام الإيلاء «سبل السلام» جـ ٣ ص ١٨٣ ـ ١٨٦، و«نيل الأوطار» جـ ٦ ص ٢٧١ ـ ٢٧٤ ط. الحلبي، و«المحلى» جـ ١٠ مسألة ١٨٨٩، و«المغني» جـ ٧ ص ٤٧٦ ـ ٥١١ مطبعة الإمام، وغيرها من كتب الفقه المذهبي.

خاصة، ونرى كيف اتسع هذا النص النبوي الشريف لجملة من الأفهام والاجتهادات، منها الراجح ومنها المرجوح.

حديث الامتناع عن التسعير:

هذا الحديث هو ما ذكره الجد ابن تيمية، في «منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار» عن أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ قال:

غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله، لو سعّرت؟ فقال: «إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعِّر، وإني لأرجو أن ألقى الله ـ عَزَّ وَجلَّ ـ ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه، في دم ولا مال»...

(رواه أحمد، وأبو داود، والترمذي وصححه، وابن ماجه والدارمي، والبزار وأبو يعلى. قال الحافظ ابن حجر: وإسناده على شرط مسلم، وصححه أيضاً ابن حبان).

قال الإمام الشوكاني: وفي الباب عن أبي هريرة عند أحمد وأبي داود قال: جاء رجل فقال: يا رسول الله، سَعِّر، فقال: «بل ادعوا الله»، ثم جاء آخر فقال: يا رسول الله، سَعِّر، فقال: «الله يخفض ويرفع». قال الحافظ: وإسناده حسن[1].

وجاء عن عدد من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ نحو ما جاء في حديث أنس، فالنص إذن بمنع التسعير ثابت بلا نزاع.

والمراد بالتسعير معلوم؛ وهو أن يقوم ولي الأمر بتحديد أثمان معيَّنة للسلع لا يجوز لأهل السوق أن يتعدوها بالزيادة أو النقصان.

والنص النبوي المذكور يدل على أن الشريعة الإسلامية تحب في مجال التجارة أن تطلق الحرية للسوق، وتدع السلع فيها للقوانين الطبيعية تؤدي فيها دورها، وفقاً للعرض والطلب.

والرسول الكريم يعلن بهذه الأحاديث أن التدخل في حرية الأفراد، منتجين، وتجاراً، ومستهلكين ـ بغير ضرورة ـ مظلمة، يحب أن يلقى ربه بريئاً من تبعتها.

---

(١) المنتقى لابن تيمية (الجد) وشرحه للشوكاني «نيل الأوطار» جـ ٥ ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣ط. مصطفى الحلبي.

ومن هنا استدل كثير من الفقهاء بهذه الأحاديث على تحريم التسعير وأنه مظلمة، ونسبه الشوكاني إلى الجمهور.

ووجه هذا التحريم - كما يقول صاحب «نيل الأوطار» - : أنَّ الناس مسلطون على أموالهم، والتسعير حجر عليهم، والإمام مأمور برعاية مصلحة المسلمين، وليس نظره في مصلحة المشتري برخص الثمن أولى من نظره في مصلحة البائع بتوفير الثمن، وإذا تقابل الأمران (مصلحة المشتري ومصلحة البائع) وجب تمكين الفريقين من الاجتهاد لأنفسهم، وإلزام صاحب السلعة أن يبيع بما لا يرضى به مناف لقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[1].

ومع هذا الرأي المتشدد في منع التسعير مطلقاً، ذكر الشوكاني عن مالك أنه أجاز التسعير، ويبدو أنه استند إلى رفع الضرر عن المشترين، وتغليب مصلحتهم - وهم جمهور الناس - على مصلحة البائعين وهم قِلَّة.

وفي وجه للشافعية جواز التسعير في حالة الغلاء.

وهناك مَن فَرَّق بين ما كان قوتاً للآدمي وغيره من الحيوانات، وبين ما كان من غير ذلك من الإدامات وسائر الأمتعة، فجاء عن جماعة من متأخري أئمة الزيدية جواز التسعير فيما عدا قوت الآدمي والبهيمة، كما حكى ذلك عنهم صاحب «الغيث»، بل قال شارح الأثمار منهم: إنَّ التسعير في غير القوتين (قوت الآدمي وقوت البهيمة)[2] لعله اتفاق.

والشوكاني يرفض هذه الاجتهادات كلها، ويرجِّح منع التسعير بوجه عام محتجاً بأن الأحاديث الواردة عامة ومطلقة، وتخصيصها أو تقييدها يحتاج إلى دليل، ولا دليل![3].

ولكن الذي يتأمل الأحاديث بعمق يتبين له أنها تتحدث عن حالة غلاء طبيعي، ليس نتيجة احتكار للسلع، ولا تلاعب بالأسعار، ولا تعدٍّ من التجار، أو تواطؤ المنتجين أو البائعين لاستغلال المستهلكين.

---

(١) نيل الأوطار: جـ٥، المرجع السابق - والآية من سورة النساء: ٢٩

(٢) لنتأمل كيف اعتبر الفقهاء قوت البهيمة قريناً لقوت الآدمي في الأهمية والاعتبار.

(٣) نيل الأوطار - المرجع السابق.

ومما يدل على ذلك قول الشاكين من الصحابة: غلا السعر، ولم يقولوا: تلاعب التجار بالسوق فارحمنا من جشعهم، أو تجاوزوا الحد في طلب الربح، أو امتنعوا أن يبيعوا بالسعر العادل، أو الثمن الملائم مع الربح المعقول.

وجواب الرسول ﷺ نفسه يدل على ذلك مثل قوله: «بل ادعوا الله» إذ لو كان الغلاء نتيجة تجاوز، أو ظلم من البائعين، لعمل على منعه، أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، وقياماً بواجب المسئولية، فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، أما والأمر قدري سماوي فليس له إلا الدعاء، والتضرع إلى الله أن يرفع الغلاء ويزيل البلاء.

أما عند ظهور الظلم والاحتكار، وتحكم الأقوياء في الضعفاء، وسيطرة قِلَّة من الأفراد الجشعين على الأسواق والسلع، التي يبيعونها بضعف ثمنها أو أضعافه، لا يخشون الخالق، ولا يرحمون المخلوق، فهنا يجوز التسعير، حماية للضعيف من القوي، وصيانة للمجتمع من عوامل التفكك والانهيار، نتيجة السخط، والحقد، والنقمة على الذين يثرون من أقوات الناس.

وقد جاء في كتب الحنفية ـ «الهداية» و«الاختيار» وغيرهما: أن أرباب السلع إذا تحكموا وتعدوا عن القيمة تعدياً فاحشاً، وجب على الحاكم أن يُسَعِّر عليهم بمشورة أهل الرأى والبصيرة، منعاً للضرر عن عامة الناس[1].

وهذا ما شرحه شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رضي الله عنه ـ وسجَّله في رسالة «الحِسبة» مبيِّناً أن التسعير: «منه ما هو ظلمٌ محرَّم، ومنه ما هو عدل جائز».

فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم ـ بغير حق ـ على البيع بثمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباح الله لهم، فهو حرام!!

وإذا تضمن العدل بين الناس، مثل إكراههم على ما يجب عليهم، من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم، من أخذ الزيادة على عوض المثل، فهو جائز بل واجب.

وفي القسم الأول: جاء الحديث المذكور ـ حديث أنس وما في معناه ـ فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف، من غير ظلم منهم، وقد ارتفع

---

(١) انظر الهداية وشروحها: جـ ٨ ص ١٢٧

السعر، إما لقلة الشيء أو لكثرة الخلق (إشارة إلى ما يسميه الاقتصاديون: قانون العَرض والطلب) فهذا إلى الله، فإلزام الناس بأن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق!!

أما الثاني: فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها ـ مع ضرورة الناس إليها ـ إلاّ بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلاّ إلزامهم بقيمة المثل، والتسعير هنا إلزام بالعدل الذي ألزمهم الله به[1].

هذا ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية وانطلق منه إلى جواز التسعير، بل وجوبه للأعمال أيضاً لا للسلع فحسب، وذلك مثل أن يتواطأ أرباب العمل على بخس العمال والصناع أجورهم، وينقصوهم عما يستحقون من أجرة المثل، فيجب على ولي الأمر أن يتدخل بتحديد الأجرة العادلة، رفعاً للظلم عن أرباب الحِرَف والصناعات من العاملين.

وكذلك إذا تواطأ أصحاب الحِرَف على الامتناع عن العمل إلاّ بأجر زائد على المثل، وجب تدخله هنا لحماية الطرف الآخر من أرباب العمل، تماماً كما إذا تواطأ المنتجون ضد التجار، أو التجار ضد المستهلكين.

فالتدخل في كل الحالات ليس انتصاراً لفئة أو طبقة على طول الخط، ظالمة أو مظلومة، بل هو انتصار للعدل مع أي طائفة كان، ومنعاً لتحكم القوي في الضعيف أياً كان القوي أو الضعيف، فقد يكون الضعيف مرة البائع (أو المنتج) ومرة المشتري (أو المستهلك) وقد يكون مرة العامل، ومرة أخرى رب العمل.

وهذا الذي فصَّله شيخ الإسلام في رسالة الحِسبة، ونقله عنه تلميذه ابن القيم في «الطُرق الحكمية» مؤيداً ومؤكداً، قد سبق ما نادى به اقتصاديون بعد ذلك بقرون، من وجوب تدخل الدولة لحماية الشعب، وتوجيه الاقتصاد إلى ما فيه خير المجموع.

وحسبنا هنا هذا المثل من السُنَّة، لنعلم أنَّ النصوص إنما هي دائماً نور يهدي وليست قيداً يعوق، إلاّ عن الظلم والفساد.

* * *

---

(١) رسالة الحِسبة لابن تيمية.

العامل الرابع
رعاية الضرورات والأعذار والظروف الاستثنائية

أما العامل الرابع الذي أدّى إلى سعة الشريعة ومرونتها، فيتجلى في أنّ الشريعة الإسلامية راعت الضرورات والحاجات والأعذار التي تنزل بالناس فقدَّرتها حق قدرها، وشرعت لها أحكاماً استثنائية تناسبها، وفقاً لاتجاهها العام في التيسير على الخلق، ورفع الآصار والأغلال التي كانت عليهم في بعض الشرائع السابقة، كما قال تعالى في الأدعية التي خُتمت بها سورة البقرة - وجاء في الصحيح أن الله استجاب لها[1]: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾[2].

كما أخبر تعالى عن وصف رسوله في كتب أهل الكتاب بأنه: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[3]، وفي ختام آية الصيام: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[4]، وبعد آيات المحرمات في النكاح وما يتعلق بها: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[5]، وفي ختام آية الطهارة: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾[6].

* * *

---

(١) في صحيح مسلم من حديث أبي هريرة قال: «قال الله تعالى: نعم». ومن حديث ابن عباس: «قال الله: قد فعلت». ابن كثير جـ١ ص ٣٣٨

(٢) البقرة: ٢٨٦

(٣) الأعراف: ١٥٧

(٤) البقرة: ١٨٥

(٥) النساء: ٢٨

(٦) المائدة: ٦

● المشقة تجلب التيسير:

ومن هنا جاءت القاعدة الأساسية الجليلة التي أجمعت عليها كل كتب القواعد الفقهية وهي: «المشقة تجلب التيسير»[1].

وبناءً على هذه القاعدة شُرِعت الرُخص والتخفيفات الكثيرة في الفرائض الإسلامية، للمرضى، والمسافرين، وأصحاب الأعذار المختلفة، وجاء في الحديث: «إنَّ الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته»[2].

وتعداد هذه الرُخص والتخفيفات في أبواب الطهارة والصلاة والصيام والحج وغيرها، مما لا يتسع له هذا المجال، وهي على كل حال، ليس موضع مراء وجدال.

* * *

● الضرورات تبيح المحظورات:

ومما يتمم ذلك الاستثناء الذي جاءت به الشريعة في باب المحرَّمات والممنوعات، نزولاً على حكم الضرورات التي تنزل بالبَشر، وتضغط على كواهلهم، ومن ثَمَّ تقررت القاعدة الشرعية الشهيرة: «الضرورات تبيح المحظورات» وما يكملها من قواعد متفرعة عليها مثل «ما أبيح للضرورة يُقَدَّر بقدرها»، «الحاجة تنزل منزلة الضرورة، خاصة كانت، أو عامة»[3].

والأصل في هذا ما جاء في كتاب الله تعالى بعد ذكر الأطعمة المحرَّمة حيث استثنى حال الضرورة والمخمصة، وذلك في أربعة مواضع من القرآن الكريم، موضعان في السور المكية: الأنعام والنحل، وآخران في السور المدنية: البقرة والمائدة.

وأكتفي هنا بذكر النصين المدنيين باعتبارهما آخر ما نزل:

---

(١) الأشباه والنظائر: ص ٣٧ وما بعدها.

(٢) رواه أحمد.

(٣) الأشباه والنظائر: ص ٤٣ - ٤٦

يقول تعالى في سورة البقرة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَٱشْكُرُواْ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿١٧٢﴾ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1].

فأباح الأكل من طيبات ما رزق الله، وأمر بالشكر عليها، ثم ذكر المحرَّمات محصورة في تلك الأربعة: الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهِلَّ لغير الله به، ثم استثنى حالة الاضطرار، فأباح للمضطر ما حُرِّم على غيره، بشرط أن يكون غير باغ ولا عاد.

وفي سورة المائدة قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِٱلْأَزْلَٰمِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[2].

والآية هنا تقرير وتأكيد لآية البقرة، وإن كان فيها تفصيل لبعض أنواع الميتة من المنخنقة والموقوذة وغيرهما، وقوله في هذه الآية: ﴿غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ﴾ مثل قوله هناك: ﴿غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ أي أنه يفعل ما يفعل تحت ضغط الضرورة وقهرها، لا رغبة في الإثم، ولا ابتغاء للشهوة، ولا عدواناً على أحد، كما لا يعدو قدر الضرورة.

هذا ما جعل الفقهاء يقيدون الإباحة في أحوال الاضطرار بقدر الضرورة، لا أكثر.

● حالة الإكراه:

ومن حالات الضرورة التي تجيز للإنسان ما لا يجوز في الحالات المعتادة: حالة الإكراه، فالمكَره على أمر إكراه تلجئة لا إثم عليه إذا فعله، ولو كان ذلك الأمر

---

(١) البقرة: ١٧٢ ـ ١٧٣

(٢) المائدة: ٣

هو الكفر، الذي هو أكبر الجرائم في نظر الإسلام، فنجد القرآن الكريم يستثنى حالة الإكراه فيقول: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ ۝ مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾(1)، وفي الحديث: «إنَّ اللّهَ وضَع عن أُمتي الخطأ والنسيان وما استُكْرِهوا عليه»(2)، ومن هنا عنى الفقهاء بموضوع «الإكراه» وبيان حدوده وشروطه وآثاره، فكان له في الفقه باب أو كتاب خاص(3).

* * *

● حالة الضعف والعجز:

ومن أحوال الضرورة المستثناة من القواعد العامة حالة الضعف والعجز التي تلم بالفرد المسلم، أو الجماعة المسلمة، فتجعل المسلم يتخذ غير المسلمين أولياء، يبدي إليهم المودة، ويظهر لهم الولاء والنُصرة، لا إعجاباً بدينهم ولا خيانة لدينه وأمته، ولكن خشية على نفسه من سطوتهم، واتقاء شرهم، وفي هذا جاء قوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾(4).

فرغم هذا الوعيد الشديد في هذه الآية: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي

---

(1) النحل: 105 ـ 106

(2) رواه ابن ماجه عن ابن عباس بإسناد ضعيف على ما قاله الزيلعي، ونوزع، وقال السيوطي في الأشباه: إنَّه حسن، وقال في موضع آخر: له شواهد تقويه، تقضي له بالصحة، أي فهو حسن لذاته صحيح لغيره، وقال المناوي في التيسير شرح الجامع الصغير جـ1 ص263: حديث جليل ينبغي أن يُعد نصف الإسلام. أ هـ.

(3) انظر: «الاختيار» في فقه الحنفية جـ2 ص104 كتاب الإكراه، وقد عرَّفه بأنه الإجبار على ما يكره الإنسان طبعاً أو شرعاً، فيقدم عليه مع عدم الرضا، ليدفع ما هو أضر منه ويعتبر فيه: قدرة المكّره على اتباع ما هُدِدَ به، وخوف المكّره عاجلاً، وامتناعه من الفعل قبل الإكراه لحق نفسه، أو لحق آدمي، أو لحق الشرع، وأن يكون المكره به نفساً أو عضواً، أو موجباً عما ينعدم به الرضا كالحبس والضرب، وأحكامه تختلف باختلاف هذه الأشياء، فتارة يلزمه الإقدام على ما أكرِهَ عليه، وتارة تُباح له، وتارة يرخص، وتارة يحرم.. والتفصيل هناك فليراجع: ص104 ـ 108

(4) آل عمران: 28

شَيْءٍ﴾، ورغم الوعيد في آيات أخرى مثل: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾[1]، ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾[2]... إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة الوفيرة، فقد استثنى حالة الضعف التي يتقي فيها المسلم شر أعدائه بإظهار الموالاة.

● ضرورات الجماعة وسلامة كيانها:

وكما اعتبرت الشريعة ضرورات الأفراد، فأباحت بسببها لهم كثيراً من المحظورات مقدَّرة بقدرها، اعتبرت كذلك ضرورات الأمة، وما تقتضيه سلامتها والمحافظة على كيانها وسيادتها.

وذلك مثل ضرورة الحرب تُفرض على الأمة، فيجوز لها ما لا يجوز في الظروف العادية، كما فعل النبي ﷺ وأصحابه في حصار يهود بني النضير، من قطع نخيلهم وتحريقها، حتى يجبرهم على التسليم بأقل الخسائر الممكنة، ولما حاول اليهود أن يستغلوا هذا التصرف النبوي ويعتبروه نوعاً من الإفساد الذي طالما نهى عنه النبي ﷺ وعاب على مَن يفعله، نزل القرآن يبيِّن مبررات هذا السلوك فيقول مخاطباً النبي ﷺ والمسلمين معه: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ (أي نخلة) أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾[3].

بل إنَّ الفقهاء قالوا: لو أنَّ الأعداء تترسوا ببعض المسلمين، كأن كانوا أسرى عندهم أو نحو ذلك، وجعلوهم في مواجهة الجيش المسلم، ليتقوا بهم، وكان في ترك هؤلاء الكفار خطر يهدد كيان الجماعة المسلمة، جاز للمسلمين أن يرموا هؤلاء الغزاة وإن قتلوا المسلمين الذين معهم، مع أنهم معصومو الدم لا ذنب لهم، ولكن ضرورة الدفاع عن الأمة كلها اقتضت التضحية بهؤلاء الأفراد خشية استئصال الإسلام واستعلاء الكفر، وأجر هؤلاء الأفراد على الله[4].

---

(١) المائدة: ٥١

(٢) المجادلة: ٢٢

(٣) الحشر: ٥

(٤) انظر: المستصفى للإمام الغزالي جـ ١ ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥

ولهذا، رَدَّ الإمام الغزالي اعتراض مَن يقول في هذه الصورة: هذا سفك دم معصوم محرَّم! بأنه معارض، لأن في الكف عنه إحلال دماء معصومة لا حصر لها، ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلِّي على الجزئي، فإن حفظ أهل الإسلام عن اصطلام الكفار أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد، فهذا مقطوع به من مقصود الشرع[1].

ومثل ذلك إذا اقتضت ظروف الحرب فرض ضرائب على القادرين وأهل اليسار لتمويل الجهاد، وإمداد الجيوش، وإعداد الحصون، ونحو ذلك من احتياجات الحرب، فإن الشرع يؤيد ذلك ويوجبه، كما نص على ذلك الفقهاء، وإن كان كثير منهم في الأحوال المعتادة لا يطالب الناس بحق في المال غير الزكاة، واستدل الغزالي لذلك بقوله: «لأنَّا نعلم أنه إذا تعارض شرَّان أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين» وما يؤديه كل واحد منهم (أي المكلفين بالضرائب الإضافية) قليل بالإضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله، لو خلت خطة الإسلام (أي بلاده) عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور[2].

ومثل ذلك فك أسرى المسلمين، وتخليصهم من ذل أسر الكفار، مهما كلَّف ذلك من الأموال. قال الإمام مالك: يجب على كافة المسلمين فداء أسراهم، وإن استغرق ذلك أموالهم[3].

هذا، لأن كرامة هؤلاء الأسرى من كرامة الأمة الإسلامية، وكرامة الأمة فوق الحُرمة الخاصة لأموال الأفراد.

* * *

---

(١) المصدر السابق: جـ ١ ص ٣٠٣

(٢) المستصفى للإمام الغزالي: جـ ١ ص ٣٠٣ - ٣٠٤، وانظر الاعتصام للشاطبي جـ ٢ ص ١٢١ - ١٢٢ ط. شركة الإعلانات الشرقية.

(٣) أحكام القرآن للقاضي أبي بكر بن العربي ص ٥٩ - ٦٠



العامل الخامس

تغيّر الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والأعراف

وأخيراً يأتي دور العامل الخامس، تتميماً للعوامل السابقة، وتطبيقاً لها، فمن المعلوم باستقراء النصوص أن أحكام الشريعة إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد، وإقامة القِسط بينهم، وإزالة المظالم والمفاسد عنهم، وهذا ما ينبغي مراعاته عند تفسير النصوص وتطبيق الأحكام، فلا يجمد الفقيه على موقف واحد دائم، يتخذه في الفتوى أو التعليم أو التأليف أو التقنين، وإن تغير الزمان والمكان والعرف والحال، بل ينبغي مراعاة مقاصد الشريعة الكليّة وأهدافها العامة، عند الحكم في الأمور الجزئية الخاصة.

● كلام ابن القيم في تغيّر الفتوى:

ومن ثَمَّ قرر المحققون كالعلاَّمة ابن القيم وغيره: «أن الفتوى تتغير وتختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، والأحوال، والعوائد، والنيَّات» وعقد الإمام ابن القيم لذلك فصله الممتع في كتابه «إعلام الموقعين» وقال في مقدمة هذا الفصل كلمته التي أصبحت مناراً يُهتدى به بعد:

«هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع ـ بسبب الجهل به ـ غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحَرَج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يُعلم أن الشريعة الباهرة ـ التي في أعلى رتب المصالح ـ لا تأتى به، فإنَّ الشريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد، في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها..

فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل».

«فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسول الله ﷺ أتم دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي به أبصر المبصرون، وهُداه الذي به اهتدى المهتدون، وشفاؤه الذي به دواء كل عليل، وطريقه المستقيم الذي مَن من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل[1].

* * *

● الأحكام الثابتة والأحكام المتغيرة:

وليس معنى هذا أن أحكام الشريعة كلها قابلة لتغيّر الفتوى بها، بتغير الزمان، والمكان والعُرف، فمن أحكام الشريعة ما هو ثابت عام دائم، ولا مجال فيه للتغير والاختلاف مهما دار الفلك وتغيزت الظروف والأحوال. . .

وفي هذا يقول ابن القيم نفسه في كتابه «إغاثة اللهفان»[2]:

الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة، ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرَّمات، والحدود المقرَّرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

والنوع الثاني: ما يتغيَّر بحسب اقتضاء المصلحة له، زماناً، ومكاناً، وحالاً، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإنَّ الشرع ينوِّع فيها بحسب المصلحة، وبعد أن ذكر ابن القيم جملة من الأمثلة والوقائع الدالة على ذلك، قال: «وهذا باب واسع. اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغير، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجوداً وعدماً».

وهذا الذي قرره المحقق ابن القيم بقوة ووضوح، وقرره ـ بصورة ما ـ علماء

---

(١) إعلام الموقعين: جـ٣ ص ١٤ ـ ١٥

(٢) الجزء الأول ص ٣٤٦ ـ ٣٤٩ بتعليق الشيخ محمد حامد الفقي رحمه الله.

محققون في المذاهب الأخرى مثل الإمام القرافي المالكي في كتابه «الإحكام» وكتابه «الفروق»، ومثل العلامة الحنفي ابن عابدين في رسالته «نشر العَرف في بناء بعض الأحكام على العُرف» كما بيَّنا ذلك في كتابنا «شريعة الإسلام»[1].

* * *

● هل لتغير الفتوى دليل من القرآن؟

هذه القاعدة الجليلة التي تقرر تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيَّات والعوائد: هل نجد لها أصلاً ودليلاً من القرآن والسُّنَّة؟

أما السُّنَّة، فقد ذكر ابن القيم عدة أمثلة منها، ومن أقوال الصحابة وأفعالهم، وسنفصِّل ذلك فيما بعد.

وأما القرآن فلم يحاول ابن القيم ـ رحمه الله ـ أن يستدل به، ولم أر أحداً غيره حاول الاستدلال به على ذلك أيضاً.

ويلوح لي أن مَن يدقق النظر في كتاب الله، يجد فيه أصلاً لهذه القاعدة المهمة، وذلك في عدد من الآيات التي قال كثير من المفسرين فيها: منسوخة وناسخة.

والتحقيق أنها ليست منسوخة ولا ناسخة، وإنما لكل منها مجال تعمل فيه، وقد تمثل إحداهما جانب العزيمة، والأخرى جانب الرُخصة، أو تكون إحداهما للإلزام والإيجاب، والأخرى للندب والاستحباب، أو إحداهما في حال الضعف، والأخرى في حال القوة... وهكذا...

نضرب لذلك مثلاً قوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ ۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴾[2]، ثم قال: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴾[3].

---

(١) انظر كتابنا: شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.

(٢) الأنفال: ٦٥

(٣) الأنفال: ٦٦

والمعنى كما يقول صاحب المنار[1]: «إنَّ أقل حالة للمؤمنين مع الكفار في القتال أن ترجح المائة منهم على المائتين، والألف على الألفين، وإنَّ هذه الحالة رُخصة خاصة بحال الضعف، كما كان عليه المؤمنين في الوقت الذي نزلت فيه هذه الآيات، وهو وقت غزوة بدر، فقد كانوا لا يجدون ما يكفيهم من القوت، ولم يكن لديهم إلَّا فرس واحد، أو فرسان، وأنهم خرجوا بقصد لقاء العير، غير مستعدين للحرب، ومع هذا كله كانوا أقل من ثُلث المشركين الكاملي العُدَّة والأهبة.

ولما كملت للمؤمنين القوَّة، كما أمرهم الله تعالى أن يكونوا في حال العزيمة كانوا يقاتلون عشرة أضعافهم أو أكثر، وينتصرون عليهم، وهل تم لهم فتح ممالك الروم والفُرس وغيرهم إلَّا بذلك؟ وكان القدوة الأولى في ذلك أصحاب رسول الله ﷺ في عهده ومن بعده».

وذهب بعض المفسرين إلى أنَّ آية العزيمة من هاتين الآيتين منسوخة بآية الرُخصة التي بعدها، بدليل التصريح بالتخفيف فيها: ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ ﴾ ولكن الرُخصة لا تنافي العزيمة، ولا سيما وقد عُلِّلت هنا بوجود الضعف، ونسخ الشيء لا يكون مقترناً بالأمر به، وقبل التمكن من العمل به، والظاهر أن الآيتين نزلتا معاً.

وروى البخاري عن ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ قال: «لما نزلت: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ. . .﴾ شَقَّ ذلك على المسلمين، حين فرض عليهم ألَّا يفر أحد من عشرة! فجاء التخفيف، فقال: ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ. . .﴾ الحديث».

وهذه الرواية لا تدل على النسخ الأصولي الذي زعمه بعضهم ـ وهو رفع الحكم الذي تضمنته الآية الأولى، وانتهاء العمل به إلى الأبد ـ فقد تبيَّن أنَّ الآية الأولى عزيمة، أو مقيَّدة بحال القوة، والثانية رُخصة مقيَّدة بحال الضعف.

ومعنى هذا أنَّ الآية الثانية تشرع لحالة معينة، غير الحالة التي جاءت لها الآية الأولى، وهذا أصل لتغير الفتوى بتغير الأحوال.

ومثل ذلك آيات الصبر، والصفح، والعفو، والإعراض عن المشركين ونحو

---

(٣) تفسير المنار: جـ ١٠

ذلك، مما قال فيه كثير من المفسرين: نسختها آية السيف. فالحق: أن لهذه الآيات وقتها ومجالها، ولآية السيف وقتها ومجالها كذلك، ولهذا يجعلها السيوطي من قسم المنسأ، لا من قسم المنسوخ.

قال الإمام السيوطي في «الإتقان» في النوع الثاني والأربعين من علوم القرآن وهو ما يتعلق بناسخه ومنسوخه: «النسخ أقسام...» وذكر الأول والثاني منها ثم قال: «وثالثها: ما أمر به لسبب ثم يزول كالأمر ـ حين الضعف والقلة ـ بالصبر والصفح (أي مع الأعداء المحاربين) ثم نسخ بإيجاب القتال».

قال: وهذا في الحقيقة ليس نسخاً، بل هو من قسم «المنسأ» كما قال تعالى: ﴿أَوْ نُنسِهَا﴾[1]: فالمنسأ الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون، وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى.

قال: وبهذا يضعف ما لهج به كثيرون من أنَّ الآية في ذلك منسوخة بآية السيف وليس كذلك، بل هي من «المنسأ» بمعنى: أنَّ كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما، لعلة تقتضي الحكم، بل ينتقل بانتقال تلك العلَّة، إلى حكم آخر وليس بنسخ، إنما النسخ: الإزالة للحكم حتى لا يجوز امتثاله[2].

* * *

● أصل تغيّر الفتوى من السُّنَّة:

الناظر في السُّنَّة النبوية يجد لهذه القاعدة ـ تغير الفتوى ـ أصلاً فيها، ودليلاً عليها، في أكثر من شاهد ومثال. وقد نبّه على ذلك الحافظ ابن حجر في «تلخيص الحبير»[3] بالإشارة إلى الحديث الذي رواه أبو داود عن أبي هريرة: «أنَّ رجلاً سأل النبي ﷺ عن المباشرة للصائم، فرخَّص له، وآتاه آخر فسأله، فنهاه، فإذا الذي رخَّص له شيخ، وإذا الذي نهاه شاب».

وهذا الحديث ضعيف السند لا يُعتمد عليه في إثبات هذه القاعدة المهمة إلا أنَّ لهذا الحديث شاهداً يشد أزره، رواه الإمام أحمد في مسنده، من حديث

---

(١) البقرة: ١٠٦

(١) الإتقان جـ٢ ص ٢١ ط. الحلبي.

(٢) الجزء الرابع ص ١٨٧ بتعليق السيد عبد الله هاشم اليماني.

عبد الله بن عمرو بن العاص قال: «كنا عند النبي ﷺ فجاء شاب، فقال: يا رسول الله، أقبِّل وأنا صائم؟ قال: لا. فجاء شيخ، فقال: يا رسول الله، أقبّل وأنا صائم؟ قال: نعم. فنظر بعضنا إلى بعض، فقال رسول الله ﷺ: قد علمت نظر بعضكم إلى بعض. إنَّ الشيخ يملك نفسه»[1].

على أنَّ الاستدلال لهذه القاعدة الجليلة لا يتوقف على هذا الحديث، أو ذاك فهناك أحاديث صحاح يمكن الاستدلال بها، مثل: حديث سلمة بن الأكوع، عند البخاري، وغيره. قال: قال النبي ﷺ: «مَن ضحَّى منكم، فلا يُصبحنَّ بعد ثلاثة، ويبقى في بيته منه شيء».

فلما كان العام المقبل قالوا: يا رسول الله، نفعل كما فعلنا في العام الماضي؟ قال: «كلوا واطعموا وادخروا، فإن ذلك العام كان بالناس جَهد (أي شدة وأزمة) فأردت أن تعينوا فيها».

وفي بعض الأحاديث: «إنما نهيتكم من أجل الدافَّة التي دفت» يعني القوم الذين وفدوا على المدينة من خارجها.

ومعنى هذا أن النبي ﷺ نهى عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام في حالة معينة، ولعلة طارئة، وهي وجود ضيوف وافدين على المدينة في هذه المناسبة الطيبة، فيجب أن يوفر لهم ما يوجبه كرم الضيافة، وسماحة الأخوة من لحم الضحايا، فلما انتهى هذا الظرف العارض، وزالت هذه العلة الطارئة، زال الحكم الذي أفتى به الرسول تبعاً لها، فإن المعلول يدور مع عِلَّته وجوداً وعدماً وغيَّر النبي الكريم فتواه من المنع إلى الإباحة، ولهذا صرَّح في أحاديثه بإباحة الادخار بعد ذلك قائلاً: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي، فكلوا وأطعموا، وادخروا» كما في الصحيح.

فهذا مثل واضح لتغير الفتوى بتغير الأحوال.

وأكثر الفقهاء على اعتبار هذه الإباحة نسخاً للنهي المتقدم، ويذكرون هذا الحديث مثلاً من أمثلة النسخ، كحديث: كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها».

---

(١) حديث رقم (٧٠٥٤) قال الشيخ أحمد شاكر رحمه الله: إسناده صحيح، هذا مع أن فيه ابن لهيعة، وقد وثقه الشيخ رحمه الله في مثل هذا المقام.

والتحقيق أنَّه ليس من باب النسخ، بل من باب نفي الحكم لانتفاء عِلَّته، كما أشار إلى ذلك الإمام «الشافعي» - رضي الله عنه - في آخر «باب العلل في الحديث» من كتابه «الرسالة» حيث ربط النهي عن الادخار بالدافة.

ووضَّح ذلك الإمام «القرطبي» في تفسيره، منكراً أن يكون من النسخ قائلاً:

«بل هو حكم ارتفع لارتفاع علَّته، لا لأنه منسوخ، وفرق بين رفع الحكم بالنسخ، ورفعه لارتفاع علَّته. فالمرفوع بالنسخ لا يُحكم به أبداً، والمرفوع لارتفاع علَّته يعود بعود العِلَّة، فلو قدم على أهل بلدة ناس محتاجون في زمان الأضحى، ولم يكن عند أهل ذلك البلد سعة يسدون بها فاقتهم إلَّا الضحايا لتعيَّن عليهم ألَّا يدخروها فوق ثلاث، كما فعل النبي ﷺ»[1].

وقد فهم الراشدون من الصحابة هذا المعنى، فجاء عن أمير المؤمنين عليٍّ بن أبي طالب - رضي الله عنه - أنه صلَّى بالناس في يوم العيد، ثم خطبهم فنهاهم عن الادخار فوق ثلاث، مذكراً إياهم بنهي النبي ﷺ وهذا ما جعل القائلين بالنسخ هنا يحارون في تفسير موقف عليّ، فقال بعضهم: لعله لم يبلغه النسخ، ولكن الإمام أحمد روى ما يدل على أنه بلغته الإباحة والرُخصة.

فالراجح إذن أنه قال ذلك في وقت كان بالناس جهد وحاجة، وبهذا جزم ابن حزم كما في فتح الباري.

قال الحافظ: والتقييد بالثلاث واقعة حال، وإلَّا فلو لم تُسَدّ الحاجة إلَّا بتفرقة الجميع لزم - على هذا التقدير - عدم الإمساك ولو لليلة واحدة[2].

والشاهد هنا أن النبي ﷺ أفتى في حال بمنع ادخار لحوم الأضاحي، ثم غيَّر فتواه من المنع إلى الإباحة، لما تغيَّرت الظروف، وهو دليل بيِّن على صحة القاعدة التي قررها ابن القيم - رحمه الله - وأشهر من ذلك أن النبي ﷺ كان يجيب عن السؤال الواحد بأجوبة مختلفة، وذلك لاختلاف أحوال السائلين، فهو يجيب كل واحد بما يناسب حاله، ويعالج قصوره أو تقصيره.

---

(١) تفسير القرطبي: جـ١٢. ص٤٧، ٤٨

(٢) فتح الباري: جـ١٢ ص١٢٠ - ١٢٥ ط. الحلبي.

فقد وجدنا مَن يسأله عن وصية جامعة فيقول له: «لا تغضب»، وآخر يقول له: «قل: آمنت بالله ثم استقم»، وآخر يقول له: «كفّ عليك لسانك».

وهكذا يعطي كل إنسان من الدواء ما يرى أنه أشفى لمرضه، وأصلح لأمره ومن هذا ما رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: «سُئِل النبي ﷺ أي الأعمال أفضل؟ قال: «إيمان بالله ورسوله». قيل: ثم ماذا؟ قال: «جهاد في سبيل الله». قيل: ثم ماذا؟ قال: «حج مبرور»[1] فجعل الجهاد في سبيل الله أفضل الأعمال بعد الإيمان.

وفي هذا المعنى جاءت أحاديث شتّى تجيب السائلين بأن الجهاد لا يعْدله عمل آخر، إلاَّ مَن استطاع أن يصوم الدهر فلا يفطر، ويقوم الليل فلا ينام!

ولكن البخاري نفسه روى عن عائشة أم المؤمنين ـ رضي الله عنها ـ أنها قالت: يا رسول الله، نرى الجهاد أفضل العمل! قال: «لكن أفضل الجهاد حج مبرور»[2] تروى كلمة: «لكُنّ» بضم الكاف وهو الأكثر، على أنها خطاب للنسوة، وبكسرها مع مد اللام، على أنها للاستدراك، والمراد واحد، وهو أن الجهاد إن كان أفضل العمل، فذلك في حق الرجال، أما النساء فأفضل جهاد لهن الحج المبرور.

فهنا تغيّرت فتواه وجوابه ﷺ لما كان السائل امرأة، إذ الأصل في حمل السلاح أن يكون للرجال.

وهذا كله ـ وغيره كثير ـ أصل في تغير الجواب أو الفتوى بتغير أحوال السائلين، فكيف إذا تغيَّر الزمان والمكان؟

* * *

● هَدي الصحابة في تغيّر الفتوى:

والناظر في هدي الصحابة وسُنّة الراشدين ـ رضي الله عنهم ـ يجدهم أفقه الناس في استعمال هذه القاعدة ـ قاعدة تغير الفتوى بتغير موجباتها ـ ولذلك أمثلة عديدة يجدها مَنْ يطلبها في مظانها. نذكر شيئاً منها هنا:

---

(١) صحيح البخاري: كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور.

(٢) المصدر السابق.

● تغيّر فتواهم في عقوبة شارب الخمر:

فمما تغيَّرت به فتواهم بتغير الزمن والحال عقوبة شارب الخمر، فإنَّه لم يكن فيها في زمن رسول الله ﷺ حد مقدَّر، وإنما جرى الزجر فيه مجرى التعزير.

روى البخاري عن عتبة بن الحارث: «أنَّ النبي ﷺ أتِيَ بنعيمان أو ابن نعيمان، وهو سكران، فشق عليه، وأمر مَن في البيت أن يضربوه، بالجريد والنعال، وكنت فيمن ضربه»[1].

وروى أيضاً عن أبي هريرة قال: «أتِيَ النبي ﷺ برجل قد شرب، قال: اضربوه. قال أبو هريرة: فمنا الضارب بيده، والضارب بنعله، والضارب بثوبه، فلما انصرف قال بعض القوم: أخزاك الله! قال: لا تقولوا هكذا، لا تعينوا عليه الشيطان»![2].

وأخرج عبد الرزاق في مصنفه عن معمر وابن جريج: «سُئِلَ ابن شهاب: كم جَلَدَ رسول الله ﷺ في الخمر؟ قال: لم يكن رسول الله ﷺ فرض فيها حداً، كان يأمر مَن حضره يضربون بأيديهم ونعالهم، حتى يقول رسول الله ﷺ: ارفعوا»[3].

ورُوِيَ أيضاً نحو ذلك عن عبيد بن عمر من كبار التابعين وسيأتي بعد. بل ورد: أن النبي ﷺ لم يضرب الشارب أصلاً في بعض المواقف، وذلك فيما أخرجه أبو داود والنسائي بسند قوي ـ كما في الفتح ـ عن ابن عباس: «أنَّ رسول الله ﷺ لم يوقت في الخمر حداً. قال ابن عباس: وشرب رجل فسكر، فانطلق به إلى النبي ﷺ فلما حاذى دار العباس، انفلت فدخل على العباس فالتزمه، فذُكِرَ ذلك للنبي ﷺ فضحك، ولم يأمر فيه بشيء»[4].

وأخرج الطبري من وجه آخر عن ابن عباس: «من ضرب رسول الله ﷺ في الخمر إلَّا أخيراً، ولقد غزا تبوك، فغشى حجرته من اللَّيل سكران، فقال، ليقم إليه رجل، فيأخذ بيده حتى يرده إلى رحله»[5].

---

(١) و(٢) كتاب الحدود من صحيح البخاري، باب: الضرب بالجريد والنعال.
(٣) المصنف: جـ٧ ص ٣٧٧
(٤) فتح الباري: جـ١٥ ص ٧٧ ط. الحلبي.
(٥) المصدر السابق.

والظاهر أن النبي ﷺ تساهل في أول الأمر لقرب عهدهم من إباحة الخمر، حتى إذا استقر التشريع ضرب وجلد، وإن لم يوقت حداً، بل جلد الأربعين ودون الأربعين، وفوق الأربعين، كما يبدو ذلك من مجموع الروايات.

ولما انتهى الأمر إلى أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ قرر العقوبة أربعين، على طريق النظر، كما قال الشاطبي[1] فقد روى البيهقي عن ابن عباس: أنَّ الشرّاب كانوا في خلافة أبي بكر أكثر منهم في عهد النبي ﷺ فقال أبو بكر: لو فرضنا لهم هـذا! فتوخى لهم نحواً مما كانوا يُضربون في عهد النبي ﷺ فكان أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ يجلدهم أربعين حتى توفى[2].

وهذا يدل على أن تقديره للضرب في عهد النبي ﷺ تقدير تقريبي، كما جاء في حديث أنس: «أنَّ النبي ﷺ ضرب نحواً من أربعين»، وكلمة «نحواً» تدل على التقريب لا على التحديد.

وروى عبد الرزاق عن أبي سعيد الخدري: أنَّ أبا بكر ضرب في الخمر بالنعلين أربعين[3]، والضرب بالنعلين ليس من جنس ضرب الحدود المقدَّرة.

فلما كان عهد عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ شاور الناس في جلد الخمر، وقال: إنَّ الناس قد شربوها، واجترأوا عليها! فقال عليّ: إنَّ السكران إذا سكر هَذِيَ، وإذا هَذِيَ افترى (أي قذف الأبرياء) فاجعله حد الفِرية (أي القذف) فجعله عمر حد الفِرية ثمانين[4].

ومعنى هذا: أنهم أقاموا السبب مقام المسبب، أو المظنة مقام الحكمة، فرأوا الشرب ذريعة إلى الافتراء، الذي تقتضيه كثرة الهذيان.

وجاء في سبب هذه المشاورة من عمر: «أنَّ خالد بن الوليد كتب إليه: إنَّ الناس قد انهمكوا في الشرب وتحاقروا العقوبة»[5].

---

(١) الاعتصام: جـ ٢ ص ١١٨

(٢) السنن الكبرى: جـ ٨ ص ٣٢٠

(٣) المصنف لعبد الرزاق: جـ ٧ ص ٣٧٩

(٤) رواه عبد الرزاق: جـ ٧ ص ٣٧٨. وانظر السنن الكبرى جـ ٨ ص ٣٢١، والفتح جـ ١٥ ص ٧٣ ـ ٧٤

(٥) رواه أبو داود والنسائي من حديث عبد الرحمن بن أزهر ـ كما في الفتح المذكور.

وروى مسلم والنسائي: «أنَّ عبد الرحمٰن بن عوف قال لعمر حين استشارهم: أخف الحدود ثمانون، فأمر به عمر[1].

وفي مرسل عبيد بن عمير ـ عند عبد الرزاق ـ قال: «كان الذي يشرب الخمر يضربونه بأيديهم ونعالهم ويصكونه، فكان ذلك على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر، وبعض إمارة عمر، ثم خشى يغتال الرجل، فجعله أربعين سوطاً، فلما رآهم لا يتناهون، جعله ستين، فلما رآهم لا يتناهون، جعله ثمانين، ثم قال: هذا أدنى الحدود»[2].

وهذا يدل على أنه وافق عبد الرحمٰن في أنَّ الثمانين أخف الحدود، أي الحدود المذكورة في القرآن، فهو أخف من حدّي الزنا والسرقة.

وقد روى البخاري عن السائب بن يزيد قال: «كنا نؤتَى بالشارب على عهد رسول الله ﷺ وإمْرَة أبي بكر، وصدراً من خلافة عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا، وأرديتنا، حتى كان آخر إمرة عمر، فجلد أربعين، حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين»[3].

والمراد بآخر إمرته: وسطها، كما يدل عليه قوله: «وصدراً من خلافة عمر»، وقد روى النسائي الحديث نفسه بلفظ[4]: «حتى إذا كان وسط إمارة عمر فجلد فيها أربعين، حتى إذا عتوا»... إلخ[5].

أما عثمان فجلد ثمانين وأربعين، وعليّ ورد عنه الأمران، وقال: كلٌّ سُنّة. ومعاوية أثبت الجلد ثمانين[6].

والذي يعنينا مما ذكرناه هنا: أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ لم يثبت لديهم أن النبي ﷺ وقَّتَ في الخمر حداً معيناً، ولو ثبت لهم ذلك لم يحتاجوا إلى

---

(1) الفتح: جـ ١٥، ص ٦٧
(2) المصنف: جـ ٧ ص ٣٧٧ ـ ٣٧٨
(3) البخاري: باب الضرب بالجريد والنعال.
(4) الفتح: جـ ١٥ ص ٧٣
(5) سنن الدارقطني: جـ ٣ ص ١٥٧ ـ ١٥٨، والفتح جـ ١٥ ص ٦٤ ـ ٧٧
(6) رواه الدارقطني وغيره.

المشاورة فيه، وإلى استعمال الرأي، بالقياس على القاذف أو أخف الحدود، وغير ذلك من الاعتبارات.

وإذا لم يثبت لديهم نص ملزم، فقد تغيَّر حكمهم، واختلفت فتواهم بتغير الزمن، واختلاف الأحوال، كما نجد ذلك واضحاً في خلافة عمر، الذي جلد أربعين ثم ستين، ثم ثمانين، كلما رأى الناس لا يتناهون ولا يزدجرون.

بل ورد أنَّ علياً ـ رضي الله عنه ـ زاد في العقوبة على ثمانين في بعض الأحوال، فقد روى أن النجاشي الحارثي الشاعر قد شرب الخمر في رمضان، فضربه ثمانين، ثم حبسه فأخرجه من الغد، فضربه عشرين، ثم قال له: «إنما جلدتك العشرين لجرأتك على الله، وإفطارك في رمضان»[1].

هذا، مع ما ورد عن علي في روايات أخرى، أنه استحب ألاَّ يزيد في الجلد على أربعين.

وجاء عن عمر أنه زاد النفي على الضرب في مثل هذه الحالة، لما فيها من انتهاك حُرمة الشهر الكريم، فقد أتِيَ بشيخ شرب في رمضان فقال: «للمنخرين.. للمنخرين (أي كبَّه الله للمنخرين) أفي شهر رمضان، وولداننا صيام»؟! فضربه ثمانين، ثم سيَّره إلى الشام[2].

وهذا يدل على أن العقوبة تختلف باختلاف حال المجرم، ومقدار عتوه، واشتهاره بالفجور، وتكرر الجريمة منه مرّة بعد مرّة، وعدم ارتداعه بالعقوبة، فمثل هذا يُشدَّد عليه، بخلاف مَن لم يُشتهر بفسق ولا فجور.

ولهذا جاء في بعض الروايات: أنَّ عمر كان إذا أُتِيَ بالرجل الضعيف تكون منه الزلَّة، جَلده أربعين[3]، أي بخلاف الفاجر المصرّ على الكبيرة.

وهذا ما جعل عمر بن عبد العزيز يقول: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من فجور».

---

(١) المصنف: جـ٧ ص والبيهقي جـ٨ ص ٣٢١

(٢) انظر: المصدرين السابقين.

(٣) الفتح: جـ١٥ ص ٧٦ وانظر: سنن الدارقطني جـ٣ ص ١٥٧ بتحقيق السيد عبد الله هاشم يماني.

والعجيب، أنَّ عليّ بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ الذي أشار على عمر بجلد الشارب ثمانين، لأن الشرب مظنة الافتراء والقذف، رجع عمّا أشار به على عمر، ورأى بعد ذلك أن يكتفي بأربعين، كما جاءت بذلك الروايات، وإن ضعّفها البعض وردّها.

ولا حاجة إلى ردها فيما أرى، فما دامت العقوبة غير مقّدرة نصاً، فهي متروكة لأولي الأمر واجتهادهم، فلعلّ علياً ـ رضي الله عنه ـ رأى الناس قد ارتدعوا في زمنه، بعد تغليظ العقوبة في حقهم، فرأى العودة إلى التخفيف، كما كان عليه الحال في عهد النبوّة، وخلافة أبي بكر.

وفي الصحيحين عن عليّ ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «ما كنت لأقيم حدّاً على أحد فيموت، وأجد في نفسي شيئاً، إلاَّ صاحب الخمر، فإنه لو مات ودّيته ـ أي دفعت ديته لأهله ـ وذلك أن رسول الله ﷺ لم يسنه» يعني: لم يُقدِّر فيه حداً معلوماً.

ولهذا حكى الطبري وابن المنذر وغيرهما عن طائفة أهل العلم: أنَّ الخمر لا حدّ فيها، وإنما فيها التعزير، بدليل الأحاديث الصحيحة التي سكتت عن تعيين عدد الضرب، وما جاء عن ابن عباس وابن شهاب من أنَّ النبي ﷺ كان يقتصر في ضرب الشارب على ما يليق بحاله.

وبهذا تعقَّب الحافظ في «الفتح» نقل مَن حكى الإجماع على أنَّ في الخمر حداً واجباً[1].

وقال الإمام الشوكاني في متن «الدرر البهية»: «مَن شرب مسكراً ـ مكلفاً مختاراً ـ جُلِدَ على ما يراه الإمام: إما أربعين جَلدة، أو أقل، أو أكثر، ولو بالنعال، وأكد ذلك شارحه السيد صديق حسن خان في «الروضة الندية» أخذاً من مجموع الأحاديث الواردة في الباب قائلاً: فيكون على هذا من جملة أنواع التعزير[2].

والظاهر من صنيع الإمام البخاري في صحيحه: أنَّ هذا هو مذهبه أيضاً، كما

---

(١) فتح الباري: جـ ١٥ ص ٧٧ ط. الحلبي.
(٢) الروضة الندية شرح الدرر البهية: جـ ٢ ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤

ذكر الحافظ ابن حجر. قال: فإنَّه لم يترجم بالعدد أصلاً، ولا أخرج هنا في العدد الصريح شيئاً مرفوعاً[١].

والمقصود من كل ما ذكرناه هنا: هو بيان تغير فتوى الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ في عقوبة شارب الخمر من عصر لعصر، ومن حال لحال، حيث لم يلزمهم نص بحد معيّن عن الله ورسوله. وهو يؤكد ما قلناه من وجوب تغيّر الفتوى بتغيّر موجباتها.

* * *

● تغيّر فتوى الصحابة في زكاة الفطر:

ومثل آخر نضربه لتغيّر الفتوى بتغيّر موجباتها في زمن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ونأخذه هذه المرّة من باب الزكاة.

فقد فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر، صاعاً من طعام من تمر، أو زبيب، أو شعير، أو أقط، كما صحّت بذلك الأحاديث.

ولكن صحّ عن عدد من الصحابة أنهم رأوا في زمنهم نصف صاع من قمح يعدل صاعاً من تمر أو شعير، فأخرجوا نصف صاع من القمح زكاة فطرهم.

قال ابن المنذر: لا نعلم في القمح خبراً ثابتاً عن النبي ﷺ يُعتمد عليه، ولم يكن البُر بالمدينة ذلك الوقت إلاَّ الشيء اليسير منه. فلما كثر في زمن الصحابة رأوا أن نصف صاع منه يقوم مقام صاع من الشعير[٢].

ثم روى ابن المنذر عن عثمان، وعليّ، وأبي هريرة، وجابر، وابن عباس، وابن الزبير، وأمه أسماء بنت أبي بكر: أنهم رأوا في زكاة الفِطر نصف صاع من قمح.

وروى الجماعة عن أبي سعيد الخدري قال: كنا نخرج زكاة الفِطر إذ كان فينا رسول الله ﷺ صاعاً من طعام، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من

---

(١) فتح الباري: جـ ١٥ ص ٧٩ ـ ٨٠

(٢) انظر كتابنا: «فقه الزكاة» جـ ٢ ص ٩٣٥ ـ ٩٣٦

زبيب، أو صاعاً من أقط، فلم نزل كذلك حتى قدم علينا معاوية المدينة فقال: إني لأرى مُدّين (أي نصف صاع) من سمراء الشام (يعني القمح) تعدل صاعاً من تمر، فأخذ الناس بذلك.

فهؤلاء الصحابة الذين ذكرهم ابن المنذر وغيره، وكذلك معاوية ومَن وافقه، أجازوا إخراج نصف صاع من القمح، مع أنَّ المنصوص عليه، والمعمول به، منذ زمن النبي ﷺ إنما هو صاع، ولكنهم لما لاحظوا في زمنهم غلاء ثمن القمح بالنسبة لأثمان الأطعمة الأخرى، مثل الشعير والتمر، رأوا إخراج نصف الصاع من القمح، من باب المعادلة في القيمة.

* * *

● تغيّر فتوى عمر في زكاة الخيل:

ومثل ذلك موقف عمر من زكاة الخيل..

فقد روى الإمام أحمد والطبراني: أنَّ أناساً من أهل الشام جاءوا عمر فقالوا: إنَّا أصبنا أموالاً: خيلاً، ورقيقاً، نحب أن يكون لنا فيها زكاة وطهور. قال: ما فعله صاحباي قبلي فأفعله.

واستشار أصحاب محمد ﷺ فقال عليّ: هو حسن، إن لم تكن جزية راتبة يؤخذون بها من بعدك[1].

وأخرج عبد الرزاق والبيهقي عن يعلى بن أميّة قال: ابتاع عبد الرحمن ـ أخو يعلى ـ من رجل من أهل اليمن فرساً أنثى، بمائة قلوص (ناقة شابة) فندم البائع، ولحق بعمر، فقال: غصبني يعلى وأخوه فرساً لي! فكتب عمر إلى يعلى: أن ألحق بي، فأتاه، فأخبره الخبر، فقال: إنَّ الخيل لتبلغ هذا عندكم؟ ما علمتُ أن فرساً يبلغ هذا! فنأخذ من كل أربعين شاة، ولا نأخذ من الخيل شيئاً؟ خذ من كل فرس ديناراً، فضرب على الخيل ديناراً ديناراً[2].

ولم تذكر الروايات أنَّ هذه القصة بعد تلك، ولكن هذا هو المعقول

---

(1) فقه الزكاة: جـ١ ص ٢٢٩

(2) المصدر السابق: ص ٢٢٦

المناسب، فعمر في القصة الأولى كان متردداً أن يفعل شيئاً لم يفعله الرسول، ولا أبو بكر قبله، ولهذا استشار الصحابة، وأشار عليه عليّ برأيه.

وأما في هذه القصة، فالظاهر أنَّه لم يستشر أحداً، بل كانت القضية واضحة أمام فكره تمام الوضوح، وكوّن فيها رأيه بعد ما رأى وسمع، وأمر واليه أن يأخذ من كل فرس ديناراً[1]، فهنا غيّر عمر فتواه في زكاة الخيل، بتغيّر الزمان والحال، ولم يجمد على ما انتهى إليه الرأي في القصة الأولى، فإنَّ الاجتهاد يتغيّر بتغير ملابساته.

وقد أفتى مرة بفتويين مختلفتين في قضية واحدة، في زمنين مختلفين، فلما سُئِلَ في ذلك قال: ذلك على ما علمنا، وهذا على ما نعلم.

* * *

● فتوى عمر في المؤلفة قلوبهم:

ومن ذلك ما رآه في وقف إعطاء الزكاة لمن عُرِفوا في العهد النبوي، وعهد أبي بكر باسم «المؤلَّفة قلوبهم» وقال: إن الله أعزّ الإسلام، وأغنى عنهم!

وليس ذلك نسخاً لما جاء في القرآن الكريم، والسُنَّة النبوية، ولا إسقاطاً لهذا السهم إلى الأبد، كما فهم ذلك بعض الأئمة، بل الصواب: أنَّ السهم باق لم يلحقه نسخ، إذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي، وكيف ينسخ عمر والصحابة معه ما ثبت بالقرآن والسُنَّة، وظل النبي ﷺ يعمل به إلى آخر حياته، وعمل به أبو بكر من بعده؟

كل ما فعله عمر، أنَّه لم ير حاجة إلى التأليف في عهده، ومنع أناساً استمرأوا الأخذ من الزكاة تحت عنوان التأليف.

وتقرير الحاجة إلى التأليف أو عدمها، واختيار الأشخاص أو الفئات التي تتألف قلوبهم، من حق الإمام بمشورة أهل الرأي من حوله، وهو أمر تتغيّر فيه الفتوى من زمان إلى زمان، ومن حال إلى حال[2].

* * *

---

(١) نفس المصدر: ص ٢٢٩

(٢) انظر كتابنا: «فقه الزكاة» جـ٢ ص ٥٩٨ ـ ٦٠٨ حيث حققنا بقاء سهم المؤلفة قلوبهم، وفندنا القول بنسخه، وبيّنا فقه عمر في المسألة.

● فتوى عمر في طلاق الثلاث:

ومن ذلك ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية من إلزامه ـ رضي الله عنه ـ للمُطلِّق ثلاثاً بكلمة واحدة، بالطلاق، وهو يعلم أنها واحدة، ولكن لما رأى إكثار الناس منه، رأى عقوبتهم بإلزامهم به، ووافقه على ذلك رعيته من الصحابة، وقد أشار هو إلى ذلك فقال: «إنَّ الناس قد استعجلوا في شيء كانت لهم فيه أناة، فلو أنَّا أمضيناه عليهم»؟ فأمضاه عليهم ليقلوا منه، فإنهم إذا علموا أنَّ أحدهم إذا أوقع الثلاث جملة وقعت، وأنَّه لا سبيل له إلى المرأة، أمسكَ عن ذلك[1].

فكان الإلزام به عقوبة منه، لمصلحة رآها، ولم يكن يخفى عليه أنَّ الثلاث كانت في زمن النبي ﷺ وأبي بكر، تُجعل واحدة، بل مضى على ذلك صدر خلافته، حتى أكثر الناس من ذلك، وهو اتخاذهم لآيات الله هزواً، كما في المسند وسنن النسائي وغيرها من حديث محمود بن لبيد: فلما أكثر الناس من ذلك عاقبهم به، ثم إنَّه ندم على ذلك قبل موته، كما ذكره الإسماعيلي في مسند عمر.

* * *

● تغيّر الفتوى في قسمة الأرض المفتوحة:

ومما تغيّرت فيه الفتوى في زمن الصحابة، قضية قسمة الأرض، التي يفتحها المسلمون عنوة، على الفاتحين المقاتلين، وما حدث فيها من خلاف في زمن عمر ـ رضي الله عنه ـ.

فقد رأى بلال ومعه بعض الصحابة: أن تُقسَّم أرض الشام بعد فتحها، على مَن فتحوها بسيوفهم، محتجين بأن النبي ﷺ قسّم أرض خيبر بعد فتحها وهو موافق لعموم قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ . . .﴾ الآية[2] ويُفهم منها أنَّ أربعة أخماسها للفاتحين، وفي بعض الروايات: أنَّه ﷺ قسّم نصف خيبر، ووقف نصفها لنوائبه.

---

(1) الطرق الحكمية لابن القيم: ص ١٦ ـ ١٧ مطبعة السُنَّة المحمدية، راجع في الموضوع ص ٣٣ من مجموع فتاوى شيخ الإسلام ط. الرياض، وجـ ٣ من إعلام الموقعين ص ٤١ وجـ ١ من إغاثة اللُّهفان ص ٣٠٠ وما بعدها.

(2) الأنفال: ٤١

ولكن عمر، ومعه جماعة من فقهاء الصحابة، مثل عليّ ومعاذ ـ رضي الله عنهم ـ رأوا عدم تقسيمها، وإبقاءها في أيدي أربابها، على أن يدفعوا عنها خراجاً يكون لمصالح جميع المسلمين في حاضرهم وذخراً للأجيال التي تأتي بعدهم، وعبّر الفقهاء عن ذلك بوقفها على كافة المسلمين.

وهكذا فعل عمر في سواد العراق وغيره، واستمر عليه مِن بَعدِه الخلفاء.

وأما قسمة النبي ﷺ خيبر، فقد ورد أنه قسم نصفها فقط، ووقف نصفها لنوائبه، على أنهم قالوا: «إنَّها كانت في بدء الإسلام، وشدة الحاجة فكانت المصلحة فيه، وقد تعيَّنت المصلحة فيما بعد ذلك في وقف الأرض، فكان ذلك هو الواجب.

وقد قال عمر: «لولا آخر الناس (أي الأجيال المستقبلة) لقسَّمتُ الأرض، كما قسَّمَ النبي ﷺ خيبر» فقد وقف الأرض، مع علمه بفعل النبي ﷺ فدَلَّ على أن فعله ذاك ﷺ لم يكن متعيناً[1]. وهذا إنما يكون فيما يبنى على المصلحة، ويتصرف فيه النبي ﷺ بمقتضى الإمامة ورياسة الدولة، على أنَّ من المعروف أنَّ مجرد فعل النبي ﷺ لشيء إنما يدل على المشروعية فقط، ولا يدل بنفسه على الوجوب، ولهذا وسع عمر ومَن معه مخالفته.

والذي يقرأ مناقشات عمر، ومَن وافقه مثل عليٍّ ومعاذ ـ رضي الله عنهم جميعاً ـ واستدلالاتهم بما في وقفها على المسلمين من المصالح، وما في قسمتها على أفراد الفاتحين من مفاسد، يتأكد له مقدار فقه الصحابة لدينهم، وإيمانهم بأن شريعتهم لا تجيء بحكم أو مبدأ ينافي مصلحة الأمة[2].

* * *

● فتوى عمر في عام المجاعة:

ومثل آخر من الفقه العُمَري، الذي يتمثل فيه تغير الفتوى بتغير الأوضاع والأحوال وهو ما فعله في عام المجاعة، الذي يُعرف بـ «عام الرمادة»، فقد أصدر فيه حكمين في غاية من الأهمية:

---

(١) انظر: المغني لابن قدامة جـ ٢ ص ٥٩٨ ط. الإمام

(٢) راجع الخراج لأبي يوسف والأموال لأبي عبيد.

الأول: تأخير جباية زكاة الماشية ـ من إبل، وغنم، وبقر ـ حتى يزول القحط، وينزل المطر، ويتوافر المرعى، فقد ذكر أبو عبيد عن ابن أبي دياب قال: «إنَّ عمر أخّر الصدقة عام الرمادة، فلما أحيا الناس (أي نزل عليهم الحيا وهو المطر) بعثني، فقال: أعقل فيهم عقالين، فأقسم فيهم عقالاً، وأئتني بالآخر»[1] والعقال: صدقة العام.

وكان ذلك من حكمة عمر، ودقة فقهه، ورفقه بالرعية، فهو لم يُسقط الزكاة، وإنما أخّر جبايتها، حتى لا يرهق أرباب المال.

الأمر الثاني: درؤه القطع عمّن سرق في هذا العام، فروى أبو عبيد عنه أيضاً: «لا قطع في عام سنة»[2] والسنة: القحط والجدب.

وذكر ابن القيم عن السعدي بسنده إلى عمر قال: «لا تُقطع اليد في عذق، ولا عام سنة».

قال السعدي: سألت أحمد بن حنبل عن هذا الحديث فقال: العذق النخلة، وعام سنة: المجاعة، فقلت لأحمد: تقول به؟ فقال: أي لعمري. قلت: إن سرق في مجاعة لا تقطعه؟ فقال: لا. إذا حملته الحاجة إلى ذلك، والناس في مجاعة وشدة.

قال السعدي: وهذا على نحو قضية عمر في غلمان حاطب، وذكر بسنده: «أنَّ غلمة لحاطب بن أبي بلتعة سرقوا ناقة لرجل من مزينة، فأتِيَ بهم عمر فأقرّوا، فأرسل إلى عبد الرحمٰن بن حاطب، فجاء، فقال له: إنَّ غلمان حاطب سرقوا ناقة رجل من مزينة، وأقرّوا على أنفسهم، ثم قال عمر: يا كثير بن الصلت، اذهب فاقطع أيديهم، فلما ولّي ردّهم عمر، ثم قال: أما والله لولا أني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم، حتى إنَّ أحدهم لو أكل ما حرّم الله عليه حَلَّ له لقطعت أيديهم، وايم الله! إذ لم أفعل لأغرمنّك غرامة توجعك ـ الخطاب لعبد الرحمٰن بن حاطب ـ ثم قال: بكم أريدت منك ناقتك؟ قال بأربع مائة. قال عمر: اذهب فأعطه ثماني مائة».

---

(١) الأموال: ص ٣٧٤

(٢) المرجع نفسه: ص ٥٥٩

قال الإمام ابن القيم: وذهب أحمد إلى موافقة عمر في الفصلين جميعاً. (يعني: درء الحد، ومضاعفة الغُرم).

قال: وقد وافق أحمد على سقوط القطع في المجاعة (الأوزاعي).

وهذا محض القياس، ومقتضى قواعد الشرع، فإن السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة، غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه، ويجب على صاحب المال بذل ذلك له، إما بالثمن أو مجاناً، على الخلاف في ذلك.

والصحيح: وجوب بذله مجاناً، لوجوب المواساة وإحياء النفوس، مع القُدرة على ذلك، والإيثار بالفضل مع ضرورة المحتاج.

وهذه شُبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج، وهي أقوى من كثير من الشُبه التي يذكرها كثير من الفقهاء، لا سيما وهو مأذون له، في مغالبة صاحب المال على أخذ ما يسد رمقه، وعام المجاعة يكثر فيه المحاويج والمضطرون، ولا يتميز المستغني منهم والسارق لغير حاجة من غيره، فاشتبه مَن يجب عليه الحد بمن لا يجبُ عليه فلدرىء.

نعم، إذا بان أن السارق لا حاجة به، وهو مستغن عن السرقةقطع[1].

ومعنى هذا: أن عمر لم يُسقط الحد بعد وجوبه، بل هو لم يجب أصلاً لوجود الشُبهة التي أوجبت درأه.

* * *

● جمع القرآن وكتابته في المصاحف:

ومن الأمور الجليلة الخطر، البعيدة الأثر: ما حدث في عهد الصحابة من جمع القرآن وتدوينه في عهد أبي بكر، على خلاف ما كان عليه الحال في عهد النبي ﷺ ثم كتابة المصاحف في عهد عثمان، وإحراقه ما سواها، على خلاف ما كان عليه الحال في عهد الشيخين: أبي بكر وعمر ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ.

فقد كان القرآن في العهد النبوي محفوظاً في صدور الرجال، ومكتوباً في

---

(١) إعلام الموقعين: جـ٣ ص ٢٢ ـ ٢٣ مطبعة السعادة ـ تحقيق محيي الدين عبد الحميد.

صحف ومواد بدائية متفرقة، على ما يليق بحال القوم في ذلك العهد: من جريد، ولخاف[1]، وعظام، وخزف. . . وغير ذلك. لقلة القراطيس عندهم.

فلما استحر القتل بقُرَّاء القرآن يوم اليمامة ـ في حروب الرِّدة ـ في زمن الصِدِّيق ـ رضي الله عنه ـ قُتِلَ منهم في ذلك اليوم ـ فيما قيل ـ سبعمائة، أشار عمر بن الخطاب على أبي بكر ـ رضي الله عنهما ـ بجمع القرآن، مخافة أن يموت أشياخ القراء، كأُبَيّ، وابن مسعود، وزيد، وقد توقف الصِدِّيق في أول الأمر، وقال لعمر: كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ فقال: هو والله خير! قال أبو بكر: فلم يزل يراجعني حتى شرح الله لذلك صدري، ورأيت الذي رأى عمر، وأرسل أبو بكر إلى زيد بن ثابت ليكلفه مهمة جمع القرآن وتدوينه، فقد كان كاتب الوحي لرسول الله ﷺ، ولكن زيداً توَّقف في الأمر، كما توَّقف فيه الصِدِّيق من قبل، وقال له ولعمر: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟. فقال أبو بكر: هو والله خير! قال زيد: فلم أزل أراجعه حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر، وقام زيد بمهمته على خير وجه، وجمع القرآن من صدور الحَفَظة، ومن المواد المتفرقة التي كُتِبَ فيها، وكتبه في صحف، بقيت عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حتى توفاه الله، ثم عند حفصة بنت عمر ـ أم المؤمنين ـ[2].

فلم تكن هذه الصحف للقراءة إذن، وإنما هي نسخة رسمية تُحفظ وتُصان، ليُرجع إليها عند اقتضاء الحاجة.

وكان هذا ـ ولا شك ـ من الأعمال العظيمة، والضرورية للإسلام والمسلمين، وفّق الله إليه هؤلاء الصحابة الأجلاء، ليحفظ به كتابه المجيد، تحقيقاً لوعده سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[3] وإنما لم يفعله النبي ﷺ لأن القرآن كان ينزل عليه منجَّماً، حسب الوقائع، فكان لا يزال ـ ما دام حياً ـ يتوقع نزول جديد منه، أما في عهد الصحابة فقد ثبت اكتمال القرآن، وانقطع الوحي، وزال المانع الذي كان في العهد النبوي، ووجِدَ المقتضى لكتابته مجموعاً مرتباً، فلما تغيّر الزمن والحال، تغيَّر الموقف أو تغيّرت الفتوى.

---

(١) اللخاف: جمع لخفة، وهي حجارة بيض رقاق.

(٢) انظر: مقدمة تفسير القرطبي جـ ١ ص ٤٣ وكذلك: الإتقان للسيوطي جـ ١ ص ٥٧

(٣) الحجر: ٩

وفي عهد الخليفة الثالث عثمان ـ رضي الله عنه ـ طرأ وضع جديد اقتضى موقفاً آخر جديداً أيضاً.

ذلك أنَّ الناس اختلفوا في القراءات بسبب تفرق الصحابة في البلدان، واشتد الأمر في ذلك، وعظم اختلافهم وتشبثهم، ووقع بين أهل الشام والعراق ما ذكره حذيفة ـ رضي الله عنه ـ وذلك أنهم اجتمعوا في غزوة «أرمينية» فقرأت كل طائفة بما رُويَ لها ـ أي من الأحرف السبعة، التي رُخِّصَ لهم في القراءة بها ـ فاختلفوا وتنازعوا، وأظهر بعضهم إكفار بعض، والبراءة منه، وتلاعنوا، فأشفق حذيفة مما رأى منهم، فلما قدم المدينة ـ فيما ذكر البخاري والترمذي ـ دخل إلى عثمان قبل أن يدخل إلى بيته، فقال: أدْرِكْ هذه الأمة قبل أن تهلك. قال: فيماذا؟ قال: في كتاب الله. إني حضرت هذه الغزوة، وجمعت أناساً من العراق والشام والحجاز، فوصف له ما تقدَّم، وقال: إني أخشى عليهم أن يختلفوا في كتابهم، كما اختلفت اليهود والنصارى.

ورأى عثمان أن يجمع القرآن في مصاحف، يبعث بها إلى الأمصار، وليرجع الناس إليها، وبذلك يدرأ عن المسلمين شرا الخلاف والفتنة.

وقد جمع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ وفيهم عليّ بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ وطلب منهم الرأي، فقالوا: الرأي عندك يا أمير المؤمنين. قال: الرأي عندي أن يجتمع الناس على قراءة، فإنكم إذا اختلفتم اليوم كان مَن بعدكم أشد اختلافاً! قالوا: الرأي رأيك يا أمير المؤمنين. فأرسل عثمان إلى حفصة: أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردها إليكِ، فأرسلتها إليه، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمٰن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، ورد عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سوى ذلك من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يُحرق[1].

قال الإمام القرطبي: «وكان هذا من عثمان ـ رضي الله عنه ـ بعد أن جمع المهاجرين والأنصار، وجلة أهل الإسلام، وشاورهم في ذلك، فاتفقوا على جمعه، بما صح وثبت من القراءات المشهورة عن النبي ﷺ وإطراح ما سواها، واستصوبوا

---

(١) انظر: تفسير القرطبي جـ ١ ص ٤٤ ـ ص ٤٥

رأيه، وكان رأياً سديداً موفقاً ـ رحمة الله عليه وعليهم أجمعين ـ»[١].

وقد واجه هذا العمل ـ كتابة المصاحف وتحريق ما سواها ـ إنكاراً من بعض الناس، شأن كل عمل جديد، مخالف لما ألفوه من قبل، مما جعل علّياً ـ كرَّم الله وجهه ـ يقوم مقام الدفاع عن عثمان، مثنياً على عمله. روى عنه سويد بن غفلة أنه قال: «يا معشر الناس، اتقوا الله! وإياكم والغلو في عثمان. وقولكم: حرَّاق المصاحف! فوالله، ما حرقها إلاَّ عن ملأ منا أصحاب محمد ﷺ».

وعن عمر بن سعيد قال: قال عليّ بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ : «لو كنت الوالي وقت عثمان، لفعلت في المصاحف مثل الذي فعل عثمان»[٢].

إنَّ عثمان لم يخالف مَن قبله شهوة للخلاف، ولكن الزمن تغيّر عن زمن الشيخين، وظهرت بوادر خلاف يوشك أن ينقلب إلى فتنة وشر مستطير، فكانت فتوى عثمان بموافقة الصحابة لتفادي ذلك، كتابة المصاحف، وجمع الناس عليها، وإتلاف ما عداها. لقد تغيّرت الفتوى بتغير الزمن والحال.

* * *

● تغيّر فتوى ابن عباس في توبة القاتل وغيرها:

ومن الأمثلة الجيدة لتغير الفتوى بتغير الحال: ما جاء عن ابن عباس في توبة القاتل، فقد روى ابن أبي شيبة بسنده[٣]: «أنَّ رجلاً جاء إلى ابن عباس فقال: أَلِمنْ قتل مؤمناً توبة؟ قال: لا. إلى النار! فلما ذهب، قال له جلساؤه: ما هكذا كنت تفتينا، فما بال هذا اليوم؟ قال: إني أحسبه مغضباً يريد أن يقتل مؤمناً، فبعثوا في أثره، فوجدوه كذلك».

رأى ابن عباس في عيني هذا الرجل الحقد والغضب، والتوثب للقتل، وإنما يريد فتوى، تفتح له باب التوبة، بعد أن يرتكب جريمته، فقمعه، وسَدَّ عليه الطريق، حتى لا يتورط في هذه الكبيرة الموبقة. ولو رأى في عينيه صورة امرىء نادم على ما فعل، لفتح له باب الأمل.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر: تفسير القرطبي جـ١ ص ٤٧

(٣) قال الحافظ في التلخيص: رجاله ثقات جـ ٤ ص ١٨٧. بتعليق السيد عبد الله هاشم اليماني.

وقد روى سعيد بن منصور عن سفيان قال: كان أهل العلم إذا سُئِلوا عن القاتل فقالوا: لا توبة له، وإذا ابتلى رجل (أي قتل بالفعل) قالوا له: تب[1].

وكثير من الفقهاء يسير على هذا النهج - الذي سَنّه ابن عباس - في كافة المسائل. أي التفرقة بين مَن ابتلى بالفعل ووقع فيه، فيرخصون له، ويسهلون عليه، ما وُجد للرُخصة والتسهيل سبيل، وبين مَن لم يقع منه الفعل فيشددون عليه.

مثل ذلك: مَن حلف بالطلاق ألاّ يفعل شيئاً ثم فعله، فهناك يفتى بمذهب مَن لا يوقع الطلاق أصلاً، كما هو مذهب بعض السَلَف، أو مَن يجعله يميناً فيه كفّارة، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم، وإن كان حَلِفَ ولم يفعل، وليس به حاجة إلى الفعل، أفتى بمذهب الجمهور... وهكذا.

* * *

● تغيّر الفتوى في عهد التابعين ومَن بعدهم:

وفي عهد التابعين بإحسان، نجد أمثلة عديدة لتغير الفتوى. مثل ما رُوِيَ عنهم أنهم أجازوا تسعير السلع، دفعاً للضرر عن الجمهور، لتغير أحوال الناس عما كانت عليه في عهد النبي ﷺ وأصحابه.

ومن ذلك ما رُوِيَ أنَّ عمر بن عبد العزيز كان يقضي - وهو أمير في المدينة - بشاهد واحد ويمين، فلما كان بالشام، لم يقبل إلاّ شاهدين، لما رأى من تغير الناس هناك عما عرفه من أهل المدينة.

وهو القائل كلمته المشهورة: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من فجور».

ومن ذلك ما ذُكِرَ: أنَّ أبا حنيفة كان يجيز القضاء بشهادة مستور الحال في عهده - عهد اتباع التابعين - اكتفاءً بالعدالة الظاهرة، وفي عهد صاحبيه - أبي يوسف ومحمد - منعا ذلك لانتشار الكذب بين الناس[2].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر: أصول التشريع الإسلامي - للأستاذ علي حسب الله ص ٨٤، ٨٥.

ويقول علماء الحنفية في مثل هذا النوع من الخلاف بين الإمام وصاحبيه: إنَّه اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان!!

وقد خالف المتأخرون من علماء المذهب الحنفي ما نَصَّ عليه أئمتهم، والمتقدمون منهم في مسائل عديدة، بناء على تغير الزمان والحال، وألّف في ذلك علاَّمة المتأخرين منهم الشيخ ابن عابدين في ذلك رسالته الشهيرة «نشر العرف» وذكر في هذه الرسالة: «أنَّ كثيراً من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عُرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً، للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد، ولهذا نرى مشايخ المذهب خالفوا ما نَصَّ عليه المجتهد «إمام المذهب» في مواضع كثيرة، بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنَّه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به، أخذاً من قواعد مذهبه»[1].

وفي المذهب المالكي نجد ما كتبه العلاَّمة شهاب الدين القرافي في كتابيه «الفروق» و«الأحكام في تميز الفتاوي من الأحكام» منبهاً على وجوب تغير الحكم إذا كان مبنياً على عادة تغيَّرت، أو عُرف لم يعد قائماً.

ومن الأمثلة التي تُذكر هنا ما حُكِيَ عن الشيخ الإمام أبي محمد بن أبي زيد القيرواني «المتوفي سنة ٣٨٦ هـ» وصاحب «الرسالة» المشهورة في فقه المالكية، والتي شرحها أكثر من واحد من جلة علماء المذهب.

فقد رووا عنه أنَّ حائطاً انهدم من داره، وكان يخاف على نفسه من بعض الفئات، فاتخذ كلباً للحراسة، وربطه في الدار، فلما قيل له: إن مالكاً يُكَرِّه ذلك، قال لمن كلَّمه: لو أدرك مالك زمانك لاتخذ أسداً ضارياً!![2].

وفي كل مذهب نجد مثل هذه المواقف ـ على تفاوت فيما بينها ـ مما يدلنا على مقدار السعة والمرونة التي أودعها الله هذه الشريعة، وجعلها بذلك صالحة لكل زمان ومكان.

* * *

---

(١) مجموعة رسائل ابن عابدين: جـ٢ ص ١٢٥

(٢) انظر: شرح العلامة زروق علي «الرسالة» جـ٢ ص ٤١٤ ـ ط. مطبعة الجمالية بمصر.

الشِريعَة في مجَال التطبيق

- تطبيق الشريعة فريضة وضرورة.
- مناقشات مع العلمانيين.
- صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.
- الشريعة ومواكبة التطور.
- هل في تطبيق الشريعة حجر على الإنسان؟
- التجارب التاريخية لتطبيق الشريعة.



ضرورة تطبيق الشريعة
مناقشات مع العلمانيين



● ضرورة تطبيق الشريعة:

يؤمن المسلمون ـ كل المسلمين ـ بأن الشريعة واجبة التطبيق في كل شئون الحياة فالله الذي قال في سورة البقرة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾(١) هو الذي قال في نفس السورة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾(٢)، وقال: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾(٣).

والذي قال في سورة المائدة: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...﴾(٤) هو الذي قال في ذات السورة: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾(٥).

ولا يجوز لمسلم أن يفعل ما فعله بنو إسرائيل، بأن يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض، بل لا بد من الإيمان بالكتاب كله، والحكم به كله، قال تعالى في تقريع بنى إسرائيل: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾(٦).

---

(١) البقرة: ١٨٣
(٢) البقرة: ١٧٨
(٣) البقرة: ٢٧٨
(٤) المائدة: ٦
(٥) المائدة: ٣٨
(٦) البقرة: ٨٥

وقال تعالى مخاطباً رسوله: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾(١).

ومن العجب العاجب أن يقول بعض العلمانيين: إنَّ الخطاب هنا للحكم بما أنزل الله بين أهل الكتاب الذين يرجع الضمير إليهم: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم﴾(٢)، وليس بين المسلمين!

فهل أنزل الله كتابه ليكون حكماً بين أهل الكتاب فقط، أما المسلمون الذين أنزل الكتاب لهم أساساً، فهم معفون منه؟؟!!

كل العقلاء يقولون هنا: إذا كان الحكم بين أهل الكتاب بما أنزل الله، فالمسلمون أولى منهم بذلك.

وهذا يشبه ما قال بعضهم: إنَّ آيات المائدة في تأثيم مَن لم يحكم بما أنزل الله: - ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾، ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾(٣) - إنما نزلت في أهل الكتاب، ولا تشمل المسلمين.

فهل ما أنزل الله على المسلمين دون ما أنزله على أهل الكتاب حتى يوصموا هم بالكفر أو الظلم أو الفسوق إذا تركوه، أما المسلمون فلا حَرَج عليهم إذا تركوا ما أنزل الله عليهم؟!!

أم هل يكيل الله جَلَّ شأنه بكيلين، فمَن يترك ما أنزل الله عليه من اليهود والنصارى، كان كافراً أو ظالماً أو فاسقاً. أما المسلم فهو يترك ما أنزل الله دون أن يوصف بشيء من ذلك!!

إنَّ مقتضى الإيمان أن يُذعن المؤمن لحكم الله ورسوله، ولا يتردد في قبوله، ولم يعد له خيار في ذلك بعد أن رَضِيَ الإسلام ديناً. يقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾(٤).

---

(١) المائدة: ٤٩

(٢) المائدة: ٤٩

(٣) المائدة: ٤٤، ٤٥، ٤٧ (٤) الأحزاب: ٣٦

﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[1].

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[2].

* * *

● صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان:

كما يؤمن المسلمون جميعاً بأنَّ الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، وقد دلت على ذلك البراهين القاطعة، من منطق الوحي، ومنطق التاريخ، ومنطق الواقع[3].

ولكن بعض العلمانيين يضيق صدره كلما سمع أو قرأ هذه العبارة المتداولة على ألسنة المسلمين عامة.

يقول أحدهم، وهو دكتور علماني معروف: «أنا أشك - كثيراً - في أن يكون هناك نص ديني مباشر، يحمل المعنى، الذي تُفهم به هذه العبارة، لدى القائلين بها، وأعتقد أنَّ التفكير في هذه العبارة بشيء من التعمق، يكشف فيها عن تناقضين أساسيين:

الأول: يرجع إلى أنَّ الإنسان كائن متغير، ومن ثَمَّ ينبغي أن تكون الأحكام التي تنظم حياته متغيرة، والحق أنَّ تغير الإنسان حقيقة أساسية، لا يستطيع إنسان يحترم عقله وعلمه، أن ينكرها، وحقيقة التغير هذه، تحتم أن تكون القواعد، التي يخضع لها متغيرة بدورها، فالعقل البسيط، والمباشر، يأبى أن يكون هناك، في المجال البَشري ما يصلح لكل زمان ومكان، ما دام الإنسان ذاته قد طرأت عليه

---

(١) النور: ٥١

(٢) النساء: ٦٥

(٣) انظر في ذلك: كتابنا: «شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان».

تغيرات أساسية في الزمان ، منذ العصر الحجري حتى عصر الصواريخ، كما طرأت عليه تغيرات جوهرية في المكان، ما بين بيئة الجُزر الاستوائية البدائية، وبيئة المدن الصناعية الشديدة التعقيد.

أما التناقض الثاني: الذي يتصل بالأول اتصالاً وثيقاً، فهو أن التفسير المباشر لعبارتهم هذه، وهو التفسير الأكثر تداولاً بينهم، يعني الحَجْر على الإنسان والحكم عليه بالجمود الأبدي، فالمعنى المباشر لعبارتهم هذه هو أنَّ الله قد وضع للناس، في وقت ما، سُنَنا ينبغي عليهم أن يسيروا وفقاً لها، إلى أبد الدهر، وأقصى ما يمكنهم أن يتصرفوا فيه هو أن يجددوا في تفسير هذا النص أو تأويل ذاك، ولكن الخطوط العامة لمسار البَشرية اللاحق كله، مرسومة ومحددة.

والتناقض هنا يكمن في أن أصحاب هذا الفهم يؤكدون، في الوقت ذاته، أنَّ الله قد استخلف الإنسان في الأرض، وكرَّمه على العالَمين، فهل يتمشى هذا التكريم والاستخلاف مع تحديد المسار البَشري مقدماً، ووضع قواعد يتعيَّن على الإنسان ألاَّ يخرج عنها، مهما تغيَّر وتطوَّر؟ هل يمكن أن يلجأ الأب الحريص على رعاية أبنائه وسلامة نموهم العقلي والنفسي، إلى وضع قواعد ثابتة وأوامر محددة، لا يحيدون عنها طوال حياتهم»؟

والحق أني ما رأيت مثل الكاتب المذكور في اجترائه على التشكيك في الحقائق القاطعة، يريد أن يحيلها إلى أمور محتملات، قابلة للأخذ والرد، والجذب والشد.

وهذه لعبة ماكرة من لعب العلمانيين وخصوم الإسلام، يحاولون جر الإسلاميين إلى التسليم بها، فتنقلب القطعيات إلى ظنيات، والمحكمات إلى متشابهات.

ومن هذا المنطلق، يشكك الكاتب في وجود نص ديني مباشر، يدل على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.

يا عجباً! هل يحتاج مثل هذا الأمر الخطير إلى نص جزئي؟! إنَّ هذا أمر معلوم من الدين بالضرورة، وإلاَّ فما معنى أنَّ النبوَّة خُتِمت بمحمد، وأنَّ الكتب خُتمت بالقرآن، وأنَّ الشرائع خُتمت بالإسلام؟!

إذا قـال الله تـعـالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾[(١)]، أو ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ ﴾[(٢)]، أو ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ ﴾[(٣)]، ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِۚ ﴾[(٤)]، هل أنزل هذه الأحكام لجيل أو جيلين أو ثلاثة، ثم يأتي من بعدهم فينسخون ما شرع الله بأهوائهم، ويقولون: هذا قد انتهى أمده؟!

وعند أي جيل تتوقف أحكام الشريعة؟! وما الذي يفرِّق جيلاً عن جيل؟!

إنَّ الأصل في أوامر الله وأحكامه هو الثبات والبقاء، حتى ينسخها الله ذاته بشرع آخر، إذ لا يملك بَشر سلطة فوق سلطة الله، حتى يلغي أحكامه. ولا شرع لله بعد محمد ﷺ.

إنَّ شريعة الإسلام عامة خالدة، هذا من القطعيات الضرورية، ولكن الدكتور ـ بذكائه ودهائه ـ كثيراً ما يدفعنا إلى توضيح الواضحات، والتدليل على الضروريات!

فلنعد إلى مناقشة ما اتكأ عليه من شُبهات، يستدل بها على دعواه العريضة.

* * *

● استدلالات منقوضة:

اعتمد العلماني المذكور في رفضه لصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان على أمرين أثبتناهما، بعبارته بحروفها، حتى لا نتجنى عليه.

خلاصة الأمر الأول: أن الإنسان جوهرة التغير، فلا تصلح له شريعة جوهرها الثبات.

وهنا أقول للكاتب: لقد أخطأت في القضيتين كلتيهما، فلا الإنسان جوهره التغير، ولا الشريعة جوهرها الثبات.

* * *

---

(١) البقرة: ١٨٣
(٢) البقرة: ١٧٨
(٣) البقرة: ٢٧٨
(٤) النساء: ١١

● **حقيقتان كبيرتان:**

وقبل أن أبيِّن خطأ الكاتب في دعوييه، أريد أن ألفت النظر هنا إلى حقيقتين كبيرتين:

الأولى: أن منطق الإيمان يرفض رفضاً كلياً مناقشة ما أثاره الدكتور من دعاوي، فالمسلم الذي رضي بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد رسولاً، وبالقرآن إماماً لا يُتصور منه أن يناقش مبدأ صلاحية الأحكام، التي شرعها له ربه وخالقه، لهدايته وتوجيهه إلى التي هي أقوم، لأن معنى هذا أنَّه المخلوق يتعالم على الخالق، وأنَّ العبد يستدرك على ربه، وأنَّه أعزف بنفسه، وبالكون وبالحياة من حوله، من صانع الكون، وواهب الحياة، وبارىء الإنسان.

فالمسلم لا يناقش ـ بحال ـ مبدأ صلاحية الشريعة، أو النصوص الإلهية للتطبيق والعمل في كل زمان ومكان، لأنَّ هذا يعني مراجعته للإسلام ذاته، أهو من عند الله أم لا؟ وهذا أمر قد فرغ منه كل من شهد أنَّ لا إله إلَّا الله، وأن محمداً رسول الله، أيقن بها قلبه، ونطق بها لسانه.

إنما يناقش المسلم في بعض الأحكام والجزئيات؛ هل هي من عند الله أوْ لا؟ هل صحت نسبتها إلى الله، بأن جاءت في محكم كتابه، أو ثبتت على لسان رسوله ﷺ؟

وإذا ثبت النص أمكن مناقشة ما استنبط منه من حكم، أهو من القطعيات المجمع عليها، أم من الظنيات القابلة للاحتمال والاختلاف؟

والحقيقة الأخرى: كنت نبهت عليها من أكثر من ربع قرن، وهي ما يريده خصوم الإسلام من تشكيك في المسلَّمات المعلومة بالضرورة من دين الإسلام، وذكرت ذلك في كتابي «فتاوي معاصرة» مبيناً أن هناك مؤامرة فكرية، تريد تذويب الحدود بين القطعيات والظنيات. وقلت في الرد على المتلاعبين، الذين يحاولون أن يشككوا في تحريم أم الخبائث:

«إنَّ من أعظم الفتن تحويل الأمور القاطعة إلى أمور محتملة، وجعل الأمور المُجمع عليها، أموراً مختلفاً فيها، وهذا يصدق بوضوح على تحريم الخمر، الذي أجمعت عليه الأمة الإسلامية جيلاً بعد جيل، وأصبح معلوماً من دين الإسلام

بالضرورة، بحيث لا يحتاج إلى مناقشة ولا دليل، كوجوب الصلاة، والزكاة، وكحرمة الزنا، والربا.

ومن الخطر أن ننقاد غافلين للهدّامين، الذين يريدون أن يجعلوا كل شيء في الدين ـ حتى الأصول والضروريات ـ محل بحث وجدال، وقيل وقال، وقد أجمع العلماء على أنَّ من أنكر أمراً معلوماً من الدين بالضرورة، ولم يكن حديث عهد بالإسلام، ولا ناشئاً ببادية أو ببلد بعيد عن دار الإسلام، فإنَّه يكفر بذلك، ويمرق من الدين، وعلى الإمام أن يطلب منه التوبة والإقلاع عن ضلاله، وإلاَّ طُبِّقت عليه أحكام المرتدين»[1].

ولهذا كان الأصل ألاَّ اشتغل بالرد على دعاوي الدكتور المذكور، بالتشكيك في المسلَّمات المنطقية عند المسلم، ولكني تنازلت عن موقعي الأصلي، واشتغلت بالرد «تبرعاً» كما يقول علماء البحث والمناظرة في تراثنا، ومن باب «إرخاء العنان للخصم» كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾[2]، وقوله: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾[3].

* * *

● الإنسان بين الثبات والتغيّر:

بعد هذا البيان الواجب، أعود متبرعاً للرد على مقولة محامي العلمانية: «أن الإنسان متغيِّر، والشريعة ثابتة» وهو ما قلت: إنَّه أخطأ الصواب فيه في القضيتين معاً.

أما الإنسان، فليس صحيحاً أن جوهره التغيّر، ويؤسفني أن يصدر هذا من أستاذ فلسفة! إنَّ مَن يقول ذلك ينظر إلى الإنسان نظرة العوام، الذين يكتفون من الأمور بما يطفو على السطح، ولا تنفذ بصائرهم إلى الأعماق. تتركز أعينهم على الأعراض، ولا يخلصون إلى الجوهر.

---

(١) فتاوى معاصرة ص ٥٥٨

(٢) الزخرف: ٨١

(٣) سبأ: ٢٤

قد ينظر هؤلاء إلى إنسان اليوم، وقد قرّب البعيد، وأنطق الحديد، وحطّم الذَّرَّة، ووصل إلى القمر، وزرع القلوب التي في الصدور، والأعين التي في الرؤوس، وأحدث ثورة في البيولوجيا، وصنع العقل الألكتروني (الكومبيوتر)، ويوازنون بينه وبين الإنسان الذي لم يكن يملك إلا رجليه يمشي عليهما، أو دابة يركبها، أو مركباً شراعياً يستوي عليه، تتقاذفه الرياح والأمواج، ولم يكن يستطيع علاج نفسه، إلا بالأعشاب والكي بالنار.

أجل، قد ينظر هؤلاء إلى إنسان الأمس وإنسان اليوم، ويقولون: ما أعظم ما تغيَّر الإنسان!

ولكن بالرغم من هذا التغيّر الهائل، الذي حدث في دنيا الإنسان، هل تغيَّرت ماهيته؟ هل تبدلت حقيقته؟ هل استحال جوهر إنسان العصر الذَّرِّي عن جوهر إنسان العصر الحجري؟ هل يختلف إنسان أواخر القرن العشرين الميلادي عن إنسان ما قبل التاريخ؟

أسأل عن جوهر الإنسان، لا عما يأكله الإنسان، أو عما يلبسه الإنسان، أو عما يسكنه الإنسان، أو عما يركبه الإنسان، أو عما يستخدمه الإنسان، أو عما يعرفه الإنسان من الكون من حوله، أو عما يقدر عليه من تسخير طاقاته لمنفعته.

لقد تغيَّر ـ بالفعل ـ أكبر التغير مأكل الإنسان، وملبسه، ومسكنه، ومركبه، وآلاته، وسلاحه، كما تغيَّرت معرفته للطبيعة، وإمكاناته لتسخيرها، ولكن الواقع أنَّ الإنسان في جوهره وحقيقته بقي هو الإنسان، منذ عهد أبي البَشر آدم إلى اليوم، لم تتبدل فِطرته، ولم تتغير دوافعه الأصلية، ولم تبطل حاجاته الأساسية، التي كانت مكفولة له في الجنة، وأصبح عليه بعد هبوطه منها أن يسعى لإشباعها، وهي التي أشار إليها القرآن في قصة آدم: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾[1].

إنَّ إنسان القرن العشرين أو الحادي والعشرين، أو ما بعد ذلك، لا يستغني عن هداية الله المتمثلة في وصاياه وأحكامه، التي تضبط سيره، وتحفظ عليه خصائصه، وتحميه من نفسه وأهوائها.

---

(١) طه: ١١٨ ـ ١١٩

سيظل الإنسان في حاجة إلى العقيدة، التي تُعَرِّفه بسر وجوده، وإلى العبادات، التي تُغَذِّي روحه، وتصله بربه، وإلى الأخلاق والفضائل التي تُزكِّي نفسه، وتُقَوِّم سلوكه، وإلى الشرائع العملية، التي تقيم الموازين القِسط بينه وبين غيره.

سيظل الإنسان ـ وإن صعد إلى القمر، أو ارتقى إلى المريخ ـ في حاجة إلى قواعد ربانية تضبط مسيرته، وتحكم علاقته، تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر، وتحل له الطيبات، وتُحَرِّم عليه الخبائث، تلزمه بعمل ما ينفعه، وتجنب ما يضره، تأمره بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القُربَى، وتنهاه عن الفحشاء والمنكر والبغي.

سيظل الإنسان في حاجة إلى تحريم الربا، وتحريم الخمر والميسر، وتحريم الزنى والشذوذ، وتحريم السرقة والرشوة، وأكل أموال الناس بالباطل، وتحريم الظلم بكل صوره وأنواعه.

سيظل الإنسان في حاجة إلى توثيق صلته بربه بإقام الصلاة، وصلته بالناس من حوله، بإيتاء الزكاة، وصلته بالكون بالبحث، والعمارة للأرض.

سيظل الإنسان في حاجة إلى رادع يردعه، إن هو تعدى حدود الله، أو عدا على حقوق الناس، في أنفسهم أو أعراضهم أو أموالهم. وصعود الإنسان إلى الكواكب، وغزوه للفضاء، لا يعفيه من العقوبة، بل ربما يؤكدها، لأن النعم التي تغمره من قرنه إلى قدمه، والإمكانات المسخَّرة له بأمر ربه، لا تجعل له عذراً، بل توجب عليه مزيداً من الشكر لربه، والإحسان إلى خلقه.

إذا ثبت هذا، فلا معنى لقول الكاتب: «إنَّ العقل، الذي توصَّل إلى أنَّ الإنسان كائن، جوهره التغير، ليس من صنع الشيطان، وعلى القائلين بصلاحية النصوص لكل زمان ومكان، أن يعترفوا بأن العقل الذي خلقه الله للبَشر، والعلم الذي حضهم عليه، ودعاهم إلى التزود به، هو نفسه الذي كشف عن حقيقة التغير الأساسية، التي لا تفلت منها أية ظاهرة بَشرية». زيَّن الكاتب غلاف كتابه بهذه العبارة مزهواً بها، وكأنه اكتشف حقيقة كانت غائبة.

والحق أنَّ الكاتب ـ على عادته ـ دائماً ـ لا يستدل بشيء يتوهمه حجة داه إلَّا انقلب في النهاية عليه، لأنَّ حججه كلها ـ إذا تساهلنا في تسميتها حججاً.

من بيت العنكبوت: ﴿وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾[1].

ونحن هنا نقلب على الكاتب حجته لتصدق وتوافق الواقع، فنقول:

إنَّ العقل الذي توصَّل إلى أنَّ الإنسان كائن جوهره الثبات، ليس من صنع الشيطان، فالذي يتغير في الإنسان هو العرض لا الجوهر، هو الصورة لا الحقيقة، وعلى هذا الأساس تتعامل معه نصوص الشريعة الخالدة، وتشرع له، وتفصل في الثابت، الذي لا يتغير من حياته، وتسكت أو تُجمل فيما شأنه التغير. وعلى المشككين في صلاحية نصوص شريعة الله لكل زمان ومكان، أن يتعرفوا بأنَّ العقل الذي خلقه الله للبَشر، والعلم الذي حضَّهم عليه، ودعاهم إلى التزود به، هو نفسه الذي كشف عن حقيقة الثبات في جوهر الإنسان، إلى جوار ظاهرة التغير، التي تتصل بالجانب العرضي من حياته.

* * *

● الثبات والمرونة في شريعة الإسلام:

أما ما ذكره الكاتب عن الشريعة الإسلامية وأن جوهرها الثبات، فقد أخطأ فيه الحق أيضاً، فإن الإسلام، الذي ختم الله به الشرائع والرسالات السماوية، أودع الله فيه عنصر الثبات والخلود، وعنصر المرونة والتطور، معاً، وهذا من روائع الإعجاز في هذا الدين، وآية من آيات عمومه وخلوده، وصلاحيته لكل زمان وكل مكان.

ونستطيع أن نحدد مجال الثبات، ومجال المرونة، في شريعة الإسلام ورسالته الشاملة الخالدة، فنقول:

إنه الثبات على الأهداف والغايات، والمرونة في الوسائل والأساليب.

الثبات على الأصول والكليات، والمرونة في الفروع والجزئيات.

الثبات على القيم الدينية والأخلاقية، والمرونة في الشئون الدنيوية والعلمية.
وربما سأل سائل: لماذا كان هذا هو شأن الإسلام؟! لماذا لم يودعه الله المرونة المطلقة أو الثبات المطلق؟!

---

(١) العنكبوت: ٤١

والجواب: إن الإسلام بهذا، يتسق مع طبيعة الحياة الإنسانية خاصة، ومع طبيعة الكون الكبير عامة. فقد جاء هذا الدين مسايراً لِفطرة الإنسان وفِطرة الوجود.

أما طبيعة الحياة الإنسانية نفسها، ففيها عناصر ثابتة باقية ما بقي الإنسان، وعناصر مرنة قابلة للتغير والتطور، كما أشرنا إلى ذلكَ من قبل.

وإذا نظرنا إلى الكون من حولنا، وجدناه يحوي أشياء ثابتة، تمضي ألوف السنين وألوف الألوف، وهي هي: أرض وسماء، وجبال وبحار، وليل ونهار، وشمس وقمر، ونجوم مسخَّرات بأمر الله كُلٌّ في فلك يسبحون.

وفيه ـ أيضاً ـ عناصر جزئية متغيِّرة، جُزر تنشأ، وبحيرات تجف، وأنهار تحفر، وماء يطغى على اليابسة، ويبس يزحف على الماء، وأرض ميتة تحيا، وصحار قفر تخضر، وبلاد تعمر، وأمصار تخرب، وزرع ينبت وينمو، وآخر يذوي، ويصبح هشيماً تذروه الرياح.

هذا هو شأن الإنسان، وشأن الكون، ثبات وتغيّر في آن واحد، ولكنه ثبات في الكليات والجوهر، وتغيّر في الجزئيات والمظهر.

فإذا كان التطور قانوناً في الكون والحياة، فالثبات قانون قائم فيهما ـ كذلك ـ بلا مراء.

وإذا كان من الفلاسفة في القديم، مَن قال بمبدأ الصيرورة والتغيّر، باعتباره القانون الأزلي، الذي يسود الكون كله، فإنَّ فيهم مَن نادى بعكس ذلك، واعتبر الثبات هو الأساس، والأصل الكلي العام للكون كله.

والحق أنَّ المبدأين كليهما من الثبات والتغيّر يعملان معاً، في الكون والحياة، كما هو مشاهَد وملموس.

فلا عجب أن تأتي شريعة الإسلام، ملائمة لِفطرة الإنسان وفِطرة الوجود، جامعة بين عنصر الثبات وعنصر المرونة.

وبهذه المزية يستطيع المجتمع المسلم، أن يعيش ويستمر ويرتقي، ثابتاً على أصوله وقيمه وغاياته، متطوراً في معارفه وأساليبه وأدواته.

فالثبات، يستعصي هذا المجتمع على عوامل الانهيار والفناء، أو الذوبان في المجتمعات الأخرى، أو التفكك إلى عدة مجتمعات، تتناقض في الحقيقة وإن ظلت

داخل مجتمع واحد في الصورة، بالثبات يستقر التشريع وتتبادل الثقة، وتُبنى المعاملات والعلاقات على دعائم مكينة، وأسس راسخة، لا تعصف بها الأهواء والتقلبات السياسية والاجتماعية ما بين يوم وآخر. وبالمرونة، يستطيع هذا المجتمع أن يُكيِّف نفسه وعلاقاته، حسب تغير الزمن، وتغير أوضاع الحياة، دون أن يفقد خصائصه ومقوماته الذاتية.

وإنَّ للثبات والمرونة مظاهر ودلائل شتَّى، نجدها في مصادر الإسلام، وشريعته وتاريخه.

يتجلى هذا الثبات في «المصادر الأصلية النصية القطعية للتشريع من كتاب الله، وسُنَّة رسوله، فالقرآن هو الأصل والدستور، والسُنَّة هي الشرح النظري، والبيان العملي للقرآن، وكلاهما مصدر إلهي معصوم، ولا يسع مسلماً أن يعرض عنه: ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾[1]، ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾[2].

وتتجلى المرونة في «المصادر الاجتهادية» التي اختلف فقهاء الأمة في مدى الاحتجاج بها، ما بين مُوسِّع ومُضيِّق، ومُقل ومُكثر، مثل: الإجماع، والقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وأقوال الصحابة، وشرع مَن قبلنا... وغير ذلك من مآخذ الاجتهاد، وطرائق الاستنباط.

ومن أحكام الشريعة[3] نجدها تنقسم إلى قسمين بارزين:

- قسم يمثل الثبات والخلود.
- وقسم يمثل المرونة والتطور.

نجد الثبات يتمثل في العقائد الأساسية الخمس: من الإيمان بالله، وملائكته وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وهي التي ذكرها القرآن في غير موضع كقوله: ﴿لَّيْسَ

---

(١) النور: ٥٤

(٢) النور: ٥١

(٣) نريد بالشريعة ـ هنا ـ ما هو أعم من «الجانب القانوني» في رسالة الإسلام، بل المراد: ما بعث الله به محمداً ﷺ من عقائد، وعبادات، ومعاملات، وأخلاق، وغيرها، كما عرَّفها بذلك التهانوي في كتابه «كشاف اصطلاحات العلوم والفنون».

ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ . . . ﴾[1]، ﴿ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[2].

وفي الأركان العملية الخمسة: من الشهادتين، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت الحرام، وهي التي صَحّ عن الرسول الله ﷺ أنَّ الإسلام بُنِيَ عليها.

وفي المحرَّمات اليقينية: من السحر، وقتل النفس، والزنا، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات، والتولي يوم الزحف، والغضب، والسرقة، والغيبة، والنميمة، وغيرها مما ثبت بقطعي القرآن والسُّنَّة.

وفي أمهات الفضائل: من الصدق، والأمانة، والعفة، والصبر، والوفاء بالعهد، والحياء، وغيرها من مكارم الأخلاق، التي اعتبرها القرآن والسُّنَّة من شُعب الإيمان.

وفي شرائع الإسلام القطعية: في شئون الزواج، والطلاق، والميراث، والحدود، والقصاص، ونحوها من نظم الإسلام، التي ثبتت بنصوص قطعية الثبوت، قطعية الدلالة. فهذه الأمور ثابتة، تزول الجبال ولا تزول، نزل بها القرآن، وتوافرت بها الأحاديث، وأجمعت عليها الأمة، فليس من حق مجمع من المجامع، ولا من حق مؤتمر من المؤتمرات، ولا من حق خليفة من الخلفاء، أو رئيس من الرؤساء، أن يلغي أو يعطل شيئاً منها، لأنها كليّات الدين وقواعده وأسسه، أو كما قال الشاطبي: «كليّة أبدية، وُضِعت عليها الدنيا، وبها قامت مصالحها في الخلق، حسبما بيَّن ذلك الاستقراء، وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضاً، فذلك الحكم الكلي باق إلى أن يرث الله الأرض وما عليها»[3].

ونجد ـ في مقابل ذلك ـ القسم الآخر، الذي يتمثل فيه المرونة، وهو ما يتعلق بجزئيات الأحكام وفروعها العملية، وخصوصاً في مجال السياسة الشرعية.

وقد نقلنا من قبل قول الإمام ابن القيم في كتابه «إغاثة اللهفان»:

---

(١) البقرة: ١٧٧

(٢) النساء: ١٣٦

(٣) الموافقات.

«الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة مَرٍّ عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة: كوجوب الواجبات، وتحريم المحرَّمات، والحدود المقدَّرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك. فهذا لا يتطرق إليه تغيير، ولا اجتهاد يخالف ما وُضِعَ عليه.

والنوع الثاني: ما يتميَّز بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً: كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوِّع فيها حسب المصلحة»، وقد ضرب ابن القيم لذلك عدة أمثلة من سُنَّة النبي ﷺ وسُنَّة خلفائه الراشدين المهديين من بعده، ثم قال:

«وهذا باب واسع، اشتبه فيه - على كثير من الناس - الأحكام الثابتة اللازمة، التي لا تتغير، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجوداً وعدماً»[1].

والمجال هنا واسع، ولا يتسع المقام لأكثر من هذا، ومَن أراد الاستزادة فليرجع إلى ما كتبناه في مؤلفاتنا، التي تعرض لهذا الموضوع بإفاضة وتفصيل[2].

* * *

● الشريعة والحَجْر على الإنسان:

زعم محامي العلمانية المذكور في رفضه لعموم الشريعة الإسلامية، وخلودها وهو ما يُعبِّر عنه المسلمون كافة بعبارة: صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان. أنَّ في هذه العبارة تناقضين أساسيين، أولهما: يرجع إلى أنَّ الإنسان جوهره التغير، والشريعة جوهرها الثبات. وقد بيَّنا بالمنطق العلمي القاطع خطأه البيِّن في الدعويين كلتيهما.

بقي التناقض الثاني - فيما يزعم - الذي يتصل بالأول اتصالاً وثيقاً، وهو أنَّ هذه الصلاحية تعني «الحَجْر على الإنسان، والحكم عليه بالجمود الأبدي»، لأن

---

(١) إغاثة اللهفان جـ١ ص٣٤٦، ٣٤٩.

(٢) أحيل القارىء على ما كتبته في فصل: «عوامل السعة والمرونة في الشريعة». وفي كتبي: «شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان»، «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية»، «الخصائص العامة للإسلام - فصل: الجمع بين الثبات والمرونة».

معناها: «أنَّ الله قد وضع للناس في وقت ما، سُنَناً ينبغي عليهم أن يسيروا وفقاً لها إلى أبد الدهر. وأقصى ما يمكنهم أن يتصرفوا فيه هو أن يجتهدوا في تفسير هذا النص، أو تأويل ذاك، ولكن الخطوط العامة لمسار البَشرية اللاحق كله مرسومة ومحدَّدة».

وهذا يتناقض ـ في زعم الكاتب ـ مع استخلاف الله للإنسان في الأرض، وتكريمه على العالَمين، «فهل يتمشى هذا التكريم والاستخلاف، مع تحديد المسار البَشري مقدماً، ووضع قواعد يتعين على الإنسان ألَّا يخرج عنها مهما تغيَّر وتطَّور»؟!

وهذه الدعوى مبنية على الدعوى الأولى، وهي أنَّ الإنسان جوهره التغيّر، فإذا انهارت هذه الدعوى، فقد انهار ما بُنِيَ عليها، فإن ما بُنِيَ على الباطل باطل.

ومع هذا نرد على الكاتب دعواه من عدة أوجه:

أولاً: أنَّ الدعوى مرفوضة شكلاً ـ بتعبير رجال القانون ـ لأنها مخالفة لما اتفق عليه أهل الإسلام من كل الفِرق والمذاهب، سنيين وشيعيين وخوارج، فلا يختلف اثنان في أنَّ الشريعة عامة من حيث المكان، خالدة من حيث الزمان، ولم يخطر ببال أحد منهم أنَّ الشريعة جاءت لشعب أو إقليم من أهل الأرض، أو الجبل أو عصر معيَّن دون غيره. وهذه قضية يقينية من قطعيات الدين وضرورياته، فلا تحتاج إلى تدليل، ولا يُناقَش مَن ينكرها.

ثانياً: من ناحية الموضوع، أنَّ التزام الإنسان بشريعة الله لا يعني الحجر عليه، ولا الحكم عليه بالحجر الأبدي، لأن هذا يصح، لو كانت الشريعة تقيِّد الإنسان في كل حياته بأحكام جزئية تفصيلية، والحق أنَّ الشريعة ليست كذلك، فقد تركت للعقل الإنساني مساحات واسعة، يجول فيها ويصول.

منها: شئون الدنيا الفنية، التي فُسِحَ له المجال فيها، ليبتكر ويبتدع ما شاء، كما علَّمه رسوله الكريم: **«أنتم أعلم بأمر دنياكم»** (رواه مسلم).

ومنها: ما بيناه من قبل، وهو اتساع منطقة الفراغ من التشريع، والإلزام في شئون الحياة والمجتمع، التي نطلق عليها «منطقة العفو»، أخذاً من الحديث النبوي: **«ما أحَلَّ الله، فهو حلال، وما حرَّمه، فهو حرام، وما سكت عنه، فهو**

عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإنَّ الله لم يكن لينسى شيئاً» ثم تلا: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾[1]. . . الحديث.

ومنهـا: أنَّ مـا نَصَّ عليه، إنمـا يتناول ـ في الغـالب ـ المبادىء والأحكـام العامة، دون الدخول في التفصيلات الجزئية، إلَّا في قضايا معيَّنة من شأنها الثبات، ومن الخير لها أن تثبت، كما في قضايا الأسرة، التي فصَّل فيها القرآن تفصيلاً، حتى لا تعبث بها الأهواء، ولا تمزقها الخلافات، ولهذا قال المحققون من العلماء: إنَّ الشريعة تفصِّل فيما لا يتغير، وتجمل فيما يتغير، بل قد تسكت عنه تماماً.

على أنَّ ما فصَّلت فيه الشريعة، كثيراً ما يكون التفصيل فيه بنصوص قابلة لأكثر من تفسير، ومحتملة لأكثر من رأي، فليست قطعية الدلالة، ومعظم النصوص كذلك، ظنيـة الدلالـة. . ظنية الثبـوت، وهذا يعـطي المجتهد المسلم ـ فـرداً أو جماعة ـ فرصة الاختيار والانتقاء، أو الإبداع والإنشاء.

هذا، إلى ما قرره الجهابذة من علماء الأمة: أنَّ الفتوى تتغير بتغير الـزمان والمكان والعُرف والحال، وأنَّ للضرورات أحكامها، وأنَّ الأمر إذا ضاق اتسع، وأنَّ المشقة تجلب التيسير، وأنَّ الله يريد بعباده اليُسر، ولا يريد بهم العُسر، وما جعل عليهم في الدين من حَرَج.

كل هذا، يرينا أنَّ الشريعة ليست أغـلالاً في أعناق النـاس، ولا قيوداً في أرجلهم. بل هي علامات هادية، ومنارات على الطريق، وقواعد للسير، حتى لا يصطدم الناس بعضهم ببعض، فتذهب الأرواح والأموال.

ثالثاً: أنَّ المسلمين التزموا بهذه الشريعة قروناً متطاولة، فاستطاعوا ـ في ظلها ـ أن يقيموا دولة العدل والإحسان، وأن يشيدوا حضارة العلم والإيمان، وأن ينشروا الإسلام في الآفاق، ويُدخلوا ـ في رحابه ـ بلاد المـدنيات القـديمة، في فـارس، والروم، ومصر. . . وغيرها، فلم تضق شريعتهم بجديد، ولم تمنعهم من الحركة والانطلاق، بل كان لهم نوراً، يهدي العقول أن تضل، وروحاً تحيي القلوب، أن تموت، وحكماً يرجع إليه المختصمون، عند الخلاف، وعاصماً يمنع الأنفس أن تعصف بها الشهوات، أو تزعزعها الشُبهات.

---

(١) مريم: ٦٤

والناظر في تاريخ الأمة، نظرة تأمل وإنصاف، يجد أنها كلما أحسنت فهم هذه الشريعة وأحسنت تطبيقها، قويت من ضعف، واتحدت من فُرقة، وعزّت من ذل، وطعمت من جوع، وأمنت من خوف. وكلما ساء فهمها لهذه الشريعة أو ساء تطبيقها لها، أصابها الضعف والذل والهوان، وسُلِطَ عليها أعداؤها من شرق وغرب، ووقائع التاريخ البعيد والقريب شاهد صدق على ما أقول.

وأنا لا أنكر أنَّ هناك مَن أساءوا إلى الشريعة ـ على امتداد التاريخ ـ فهماً أو عملاً. ولكن هذا ليس ذنب الشريعة، فهي منه براء، وما أصدق ما قاله الإمام ابن القيم، في بداية فصله عن تغير الفتوى، بتغير موجباتها: «إنَّ الشريعة عدل كلها، حكمة كلها، رحمة كلها، مصلحة كلها. وأي مسألة فيها خرجت من العدل إلى الظلم، ومن الحكمة إلى العبث، ومن المصلحة إلى المفسدة، ومن الرحمة إلى ضدها، فهي ليست من الشريعة في شيء، وإن أدخلت فيها بالتأويل».

رابعاً: أنَّه ليس بمستنكر أن يضع رب الناس للناس، سُنَناً وقوانين شرعية، تحدد للناس مسارهم العام، الذي يرضاه منهم، ويسخط ما عداه، وترسم لهم الخطوط العامة، التي تنير لهم الطريق، ويتعين عليهم أن يراعوها.

أجل، ليس ذلك بمستنكر، فهذا شأن الله تعالى، مع عباده، فقد وضع لهم ـ من قبل ـ سُنَناً وقوانين كونية، يتعاملون معها جبراً لا اختياراً، مثل قوانين الحياة والموت، والصحة والمرض، والنوم واليقظة، والجوع والشبع، والظمأ والري، والشباب والشيخوخة، . . . إلى غير ذلك من القوانين الكونية، التي لا يستطيع الإنسان الفكاك منها، لأنها تحكمه ولا يحكمها، ومثلها القوانين والسُنَن، التي تحكم الكون الكبير، بأرضه وسمائه، بشمسه وقمره، وبحاره وأنهاره، وجباله وأوديته، وحيوانه ونباته وجماده، وأفلاكه. إنها سُنَن شاملة لهذا العالَم من الذَرَّة إلى المَجرَّة، وهي سُنَن صارمة، لا تحابي ولا تلين، ثابتة لا تتبدل ولا تتحول: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾[1].

هل يعني وضع هذه السُنَن الشاملة الصارمة الثابتة «حَجَراً على الإنسان، أو حكما عليه بالجمود الأبدي»، لأنه لا يستطيع أن ينطلق ويتحرك، إلاَّ في حدود هذه السُنَن الكونية، وداخل إطارها؟!

---

(١) فاطر: ٤٣

لا يقول مؤمن ذلك، ولا الكاتب نفسه فيما يظهر منه على الأقل، إن هذه السُنَن وضعها الله لمصلحة الإنسان، وليس لله حاجة ولا مصلحة فيها، وهو الغني عن العالَمين. وهي موضوعة على أبدع تقدير، وأروع نظام: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾[1]، ﴿وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾[2].

فلماذا نقبل قوانين الله الكونية، ولا نقبل قوانينه الشرعية؟! لماذا نقبل سُنَن الله في خلقه، ونرفض سُننه في أمره، وهو في كلا الحالين: العليم الذي لا يجهل، والحكيم الذي لا يعبث، والحي القيوم، الذي لا تأخذه سِنَةٌ ولا نوم؟!

بل نرى - على عكس ما يرى الدكتور العلماني - أنَّ من تمام حكمة الله تعالى وبره بعباده ورحمته بهم، ألَّا يدعهم هملاً، لا يتركهم سدى، وأن يلزمهم بما فيه مصلحتهم، والرقي بأفرادهم وجماعاتهم، إلزاماً. فقد يضلهم الجهل أو الهوى، عن معرفة الصواب، وقد يعرفونه بيِّناً ناصعاً، فتفتنهم عنه شهوات أنفسهم، أو أهواء المتحكمين فيهم، كما رأيت الذين يبيحون المسكرات، ويروِّجون المخدرات، ويستحلون الزنى، والشذوذ، ويأكلون الربا، ويلعبون الميسر، ويحتكرون الأقوات، ويفترسون الضعفاء، ويدوسون بأقدامهم الفقراء، وقوانينهم تجيز لهم ذلك، بلا لوم ولا حرج.

إنَّ الكاتب (هداه الله) لم يُقَدِّر الله الجليل حق قدره، على حين أعلى الإنسان فوق مرتبته، فتصوَّر الإنسان مستغنياً عن هُدى الله، ومنهج الله. وما أشقى الإنسان، إذا توهَّم أنه قادر على أن يقوم وحده من غير حاجة إلى ربه، الذي خلقه، فسوَّاه!

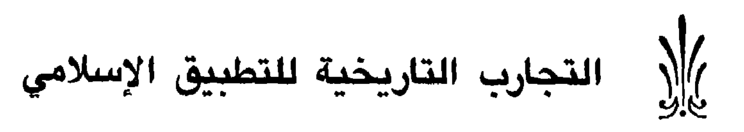
والمثل الذي ضربه الكاتب، وهو مثل الأب مع ابنه، إنما يصدق في أب يقيد ابنه في مستقبله، بتفاصيل لا يجوز له أن يخرج عنها، أما إذا زوَّده بتوجيهات عامة ووصايا حكيمة، في معاملات الناس، ووضع له بعض القواعد المستخلَصة من تجارب السنين، ثم ترك له التصرف بعد ذلك، فهذا ما يقتضيه فضل الأبوة، الذي يجب أن يقابل من الابن البار، بالاعتراف بالجميل.

* * *

---

(١) النمل: ٨٨

(٢) الرعد: ٨



التجارب التاريخية للتطبيق الإسلامي

ويقول العلمانيون: إنكم يا دعاة الحل الإسلامي، وأنصار تطبيق الشريعة، تدعوننا إلى إسلام مثالي، لا يوجد إلَّا في بطون الكتب نظريات ومبادىء. ولم يطبَّق في الواقع إلَّا فترة قصيرة هي فترة النبوَّة، ثم فترة الخلفاء الراشدين.

بل يقول د. فؤاد زكريا: «أما التجارب التاريخية، فلم تكن إلَّا سلسلة طويلة من الفشل، إذ كان الاستبداد هو القاعدة، والظلم هو أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم، والعدل والإحسان والشورى، وغيرها من مبادىء الشريعة لا تعدو أن تكون كلاماً يُقال لتبرير أفعال حاكم يتجاهل كل ما له صلة بهذه المبادىء السامية.

ولا جدال في أنَّ لجوء أنصار تطبيق الشريعة، مهما اختلفت آراؤهم في الأمور التفصيلية، إلى الاستشهاد الدائم بعهد الخلفاء الراشدين، وبعمر بن الخطاب بوجه خاص، هو - في ذاته - دليل على أنهم لم يجدوا ما يستشهدون به طوال التاريخ التالي، الذي ظل الحكم فيه يمارَس باسم الشريعة، أي أنَّ التطبيق، الذي دام ما يقرب من ثلاثة عشر قرناً، كان في واقع الأمر نكراناً لأصول الشريعة، وخروجاً عنها.

إنَّ أنصار تطبيق الشريعة يركزون جهدهم، كما قلنا، على الاستشهاد بأحداث ووقائع تنتمي إلى عصر الخلفاء الراشدين، ولا سيما عمر بن الخطاب، ولكن ألا يعلم هؤلاء الدعاة الأفاضل أنَّ عمر بن الخطاب شخصية فذة فريدة، ظهرت مرة واحدة، ولن تتكرر؟! وإذا كانت تجارب القرون العديدة، وكذلك تجارب العصر الحاضر، قد أخفقت كلها في الإتيان بحاكم يداني عمر بن الخطاب، فلماذا يداعبون أتباعهم بالأمل المستحيل في عودة عصر عمر بن الخطاب؟! وإذا كان الخط البياني للحق والعدل والخير، قد ازداد هبوطاً على مر التاريخ، وبلغ الحضيض، في

التجارب المعاصرة لتطبيق الشريعة، فعلى أي أساس يأمل هؤلاء في أن تكون التجربة المقبلة، التي يدعون إليها في مصر، هي وحدها التجربة التي ستنجح، فيما أخفقت فيه الأنظمة الإسلامية على مر القرون؟!» انتهى بحروفه.

* * *

● ملاحظتان على التجارب التاريخية للتطبيق الإسلامي:

وأود أن أبدي ـ هنا ـ ملاحظتين أساسيتين:

الأولى: أنَّ ما ذكره الدكتور العلماني، ليس من ابتكاره ولا من إبداع فكره هو، بل هو ترديد لكلام قاله الكاتب المعروف الأستاذ خالد محمد خالد، في أوائل الخمسينات، وفي كتابه «من هنا نبدأ». وقد أعلن الأستاذ خالد ـ بشجاعة لا تتوافر لكثير من الناس ـ رجوعه عما ذهب إليه من قومية الحكم وعلمانيته، وبيَّن البواعث، التي دفعته إلى هذا الاتجاه، وكتب في ذلك كتابه «الدولة في الإسلام» يعلن فيه: أنَّ الإسلام دين ودولة.

● أغلاط أو مغالطات ثلاث:

الملاحظة الثانية: أنَّ هذا القول ينطوي على أغلاط أو مغالطات شتَّى، نذكر منها ثلاثاً:

١ ـ أول هذه الأغلاط أو المغالطات، هو اختزال عهد الراشدين كله إلى عهد عمر وحده، متجاهلين عهد أبي بكر رضي الله عنه، وما فيه من إنجازات هائلة، رغم قصره، حتى قال د. محمد حسين هيكل، في كتابه «الصِدِّيق أبو بكر»: أليست هذه بعض معجزات التاريخ؟! في سنتين وثلاثة أشهر تطمئن أمم ثائرة، وتصبح أمة متحدة قوية، مرهوبة الكلمة، عزيزة الجانب، حتى لتغزو الإمبراطوريتين العظيمتين، اللَّتين تحكمان العالَم، وتوجهان حضارته، لتنهض بعبء الحضارة في العالَم قروناً بعد ذلك.

هذا أمر لم يسجل التاريخ مثله، فلا عجب أن يقتضي من أبي بكر مجهوداً تنوء به العُصبة أولو القوة.. وقد تخطى الستين يوم بويع...»[1].

---

(١) الصِدِّيق أبو بكر، ص ٣٤٥

ومتجاهلين ـ كذلك ـ السنوات الأولى في عهد عثمان رضي الله عنه وما حقق من رخاء ورفاهية في الداخل، وفتوحات وانتصارات في الخارج، كما يشهد بذلك التاريخ.

ومتجاهلين ـ كذلك ـ ما أرساه عليّ رضي الله عنه، وكرَّم الله وجهه من مبادىء في سياسة الحكم، وسياسة المال، ومعاملة البغاة والخارجين على الإمام برغم الصراع، الذي وقع بينه وبين الأطراف الأخرى.

٢ ـ والغلط الثاني أو المغالطة الثانية، هي الادعاء بأن عمر كان فلتة لا تتكرر، فهو قول يكذبه الواقع التاريخي. فقد رأينا النموذج العمري يتكرر في صور مختلفة، وفي عصور مختلفة.

رأيناه في سميه عمر بن عبد العزيز، الذي أقام العدل، وأحيا ما مات من سُنَنه، ورد المظالم، ومَكَّن لدين الله في الأرض، وأعاد الحكم إلى نهج الخلافة الراشدة، حتى سمَّاه المسلمون «خامس الراشدين».
ورغم قصر مدته، استطاع أن يبث الأمن والرخاء والاستقرار في أنحاء دار الإسلام، حتى روى البيهقي في الدلائل عن عمر بن أسيد بن عبد الرحمٰن بن زيد بن الخطاب، قال: «إنما وَلِيَ عمر بن عبد العزيز ثلاثين شهراً، لا والله، ما مات، حتى جعل الرجل يأتينا بالمال العظيم، فيقول: اجعلوا هذا حيث ترون في الفقراء، فما يبرح حتى يرجع بماله، يتذاكر من يضعه فيه، فلا يجده، فأغنى الناس عمر».

رأيناه في سيرة يزيد بن الوليد، الذي ثار على ابن عمه الوليد بن يزيد، لمجونه وانحرافه، وأراد أن يُجدِّد من سُنَن الإسلام وعدله ما بلى، وكان يلقب الناقص»، لأنه نقص من أعطيات الجند، لتوفير المال للمصارف الأخرى، وكان هو وابن عبد العزيز أعدل بني مروان، ولكن لسوء حظ المسلمين، وافاه أجله المحتوم بعد ستة أشهر!

رأينا ـ بعد ذلك ـ في مثل نور الدين محمود الشهيد، الذي كانوا يشبهونه بالراشدين في سيرته، وعدله، وجهاده للغزاة الصليبيين، وتصميمه على تطهير المجتمع من الظلم والفساد.

رأيناه في مثل صلاح الدين الأيوبي، الذي شهد له خصومه قبل أنصاره، له الصليبيون الغربيون، الذين حاربهم وحاربوه، كما شهد له المسلمون.

٣ ـ والغلط الثالث أو المغالطة الثالثة، أنَّ من الظلم البيِّن لحقائق التاريخ أن نُطلق الحكم على جميع خلفاء بني أمية، وبني العباس، وآل عثمان، وسلاطين المماليك في مصر والشام، وملوك المرابطين، والموحدين، وغيرهم من المغرب، وسلاطين المغول في الهند، وغيرهم؛ بأنهم كانوا ـ جميعاً ـ ظلمة وفَجَرة، ومنحرفين عن عدل الإسلام، ونهج الإسلام.

فالواقع أنَّ هذا ليس من الإنصاف في شيء، فقد كان من هؤلاء كثيرون، . اتصفوا بكثير من العدل والفضل وحُسن السيرة، ولا سيما إذا قورنوا بغيرهم من حكَّام العالَم في زمنهم.

ولكننا كثيراً ما نأخذ أخبار تاريخنا من مصادر غير موثقة، وروايات غير ثابتة، لو عمل فيها مبضع «الجرح والتعديل»، لم تقم لها قائمة.

فكيف، وبعض مصادرنا كتب الأدب والأقاصيص، مثل «الأغاني» للأصفهاني، الذي سماه أحد إخواننا «النهر المسموم»؟!

إنني أشبِّه الذي يأخذ صورة الحكم أو المجتمع من كتاب مثل «الأغاني»، بالذي يحكم على المجتمع المصري كله من خلال «الأفلام» السينمائية المصرية، التي تمثل شريحة محدودة ـ جداً ـ داخل المجتمع، وهي ما يسمونه «الوَسط الفني».

فإذا نظرنا إلى رجل مثل هارون الرشيد، نجد الإخباريين والقصَّاصين صوَّروه وكأنه رجل خلاعة وفجور، لا علاقة له بالعلم، ولا بالعمل، ولا بالعبادة، ولا بالجهاد، ولا بالعدل، ولا بالفضل.

والواقع أنَّ الوقائع الثابتة من سيرة الرجل، الذي بلغت الحضارة الإسلامية في عهده أوجها، والذي كان يغزو عاماً، ويحج عاماً، تُكذِّب هذه الأقاويل المصنوعة. وقد دافع عنه ابن خلدون في مقدمته دفاعاً علمياً رصيناً، يرد به على المتقولين والخرَّاصين، وإن كانت حياته، لا تخلو من هنَّات غفر الله لنا وله.

وإذا نظرنا إلى حاكم مثل معاوية بن أبي سفيان نجده من أعظم حكَّام العالَم، وأقربهم إلى العدل، وإنما نزلت مرتبته لمقارنته بمثل عمر بن الخطاب، وعليّ بن أبي طالب، في مثاليتهما الرفيعة، ولأنه انحرف بالحكم عن سُنَّة الخلافة الراشدة، القائمة على الشورى، إلى المُلك العضوض، القائم على الوراثة، ولأنه بغى على

أمير المؤمنين «عليّ» في حربه في صِفِّين، وعواطفنا نحن المسلمين جميعاً مع عليّ ومَن معه.

وقد رأينا من الصحابة، بل من التابعين مَن يجبهه بمر الحق، وصريح القول، فيقابله بالسماحة واللُّطف، لا بالخشونة والعنف.

ذكر الحافظ الذهبي في «سير الأعلام» عن ابن عون قال: كان الرجل يقول لمعاوية: والله لتستقيمن بنا يا معاوية، أو لنقوِّمنك، فيقول: بماذا؟ فيقولون: بالخُشُب. فيقول: إذن أستقيم! «والخُشُب: جمع خشيب، وهو: السيف الصقيل».

ووجدنا أبا مسلم الخولاني، يدخل عليه، فيقول: السلام عليك أيها الأجير، ويرد عليه مَن حول معاوية، مصححين عبارته: السلام عليك أيها الأمير، ويصر أبو مسلم على قوله: فيقول معاوية: دعوا أبا مسلم، فهو أعلم بما يقول. فقال أبو مسلم: أنت أجير المسلمين، استأجروك على رعاية مصالحهم.

ولكن معاوية ـ وبني أمية بصفة عامة ـ ظلمهم «الأخباريون»[1] من رواة التاريخ الذين حرَّفوا الوقائع بالهوى، أو تناقلوها بغير تمحيص، وبخاصة أنَّ تاريخ بني أمية لم يُكتب إلاَّ بعد أن زالت دولتهم، وجاء خصومهم من بني العباس.

وقد رأينا بأعين رءوسنا كيف يكتب المنتصرون تاريخ «العهود البائدة» من قبلهم.

ولو كان معاوية بالسوء، الذي تُصوِّره بعض الروايات، ما تنازل له عن الخلافة راضياً، رجل مثل الإمام الحسن بن عليّ ـ رضي الله عنهما ـ، حرصاً على وحدة الكلمة، وحقن الدماء، ولهذا سمى المسلمون ذلك العام «عام الجماعة»، بل جاء في الحديث الشريف التنويه بموقف الحسن رضي الله عنه والثناء عليه، حيث قال جده ﷺ: «إنَّ ابني هذا سيد، وسيُصلح الله به بين فئتين عظيمتين من المسلمين» (رواه البخاري).

وأكثر الذين يتحدثون عن تاريخنا، وينظرون إليه من وراء منظار أسود، إنما استقوا أفكارهم الأساسية من خارج حدودنا، من أساتذتهم المستشرقين، الذين

---

(١) مصطلح أطلقه علماء المسلمين على جامعي الأخبار، الذين يروون منها ما له سند، وما ليس له وما صح، وما لم يصح، دون تمييز.

ينظرون إلى تاريخنا وتراثنا كله من زاوية غربية، تزدري كل ما هو شرقي، ومن ورائها عصبية صليبية كامنة، تكره كل ما هو إسلامي، ومن خلال مصلحة استعمارية دافعة، تُسَخِّر العلم للأهواء والمنافع!

هذا شأن المستشرقين مع تراثنا، إلا مَن عصم ربك، وقليل ما هم.

وما أبلغ ما وصفهم به العلاَّمة أبو الحسن الندوي في مؤتمر «الإسلام والمستشرقون»، الذي عُقِدَ منذ سنوات بالهند: أنهم أشبه شيء بمفتشي القمامة، لا تقع أعينهم إلَّا على القاذورات، وأكبر همهم البحث عنها!

وهكذا رأيناهم مولعين بتتبع العورات، والبحث عن نقاط الضعف والانحراف، وإن وهت أسانيدها، ولم تثبتها الرواية ولا الدراية، وذلك لإبرازها وتقويتها وتضخيمها، والنظر إليها من خلال ميكروسكوب مكبر، يجعل من الحبة قُبة، ومن القط جملاً، بل من النملة فيلًا!

حتى الرموز المشرقة، التي أجمع المسلمون في عصورهم كلها على فضلها وعظمتها، حاولوا أن يحطموها، مثل عمر بن عبد العزير، الذي اعتبره المسلمون خامس الراشدين، وشبهوه بجده عمر بن الخطاب.

فقد رأينا ممن فتحت لهم الصحف أبوابها ليكتب، يتهمه بسوء الإدارة، والجهل بالسياسة والاقتصاد، والتسبب في خراب الدولة! هكذا قال أحدهم بكل تبجح[1]، على حين دافع عن طاغية الأمويين الحجاج بن يوسف!

ولو كان المجتمع المسلم بالسوء، الذي يصور به عهد بني أمية، ما استطاع أن يمد شعاع الإسلام إلى تلك الآفاق الشاسعة في آسيا وإفريقية وأوروبا، من الصين شرقاً إلى الأندلس غرباً.

ومن المعلوم أنَّ انحراف حاكم من الحكَّام في تلك العصور، لم يكن ليؤثر في سير المجتمع كله، والتأثير في أعماق الشعب فكراً وخُلُقاً وسلوكاً. فلم تكن لدى السلطة أجهزة ولا مؤسسات قادرة على التأثير، كما في عصرنا، الذي تستطيع

(١) هو حسين أحمد أمين في مقالاته بمجلة «المصور»، التي تتبنى في السنوات الأخيرة خط الهجوم على الإسلام وشريعته ودعاته بصراحة.

الدولة بوساطة الأجهزة التربوية الثقافية والإعلامية أن تصنع فكر الشعب وذوقه، وتوجه مشاعره وسلوكه، الوجهة التي تريد، إلى حد كبير.

وقد سُئِل الداعية الإسلامي الكبير الشيخ محمد الغزالي: بِمَ تفسر النكسات التي أصابت الأمة الإسلامية، بدءاً من الخلاف الداخلي بين عليّ ومعاوية، حتى يومنا هذا؟

فكان جوابه (حفظه الله، ومَدَّ في عمره في نُصرة الإسلام): «أجمع أولو الألباب من عدو وصديق، على أنَّ الإسلام عقائد وشرائع، وعبادات ومعاملات، وأخلاق ونُظم، وتراتيب إدارية وتقاليد اجتماعية.. وأنه يكلِّف أتباعه بتطويع الشئون العادية لخدمة ذلك كله...

وكنا في أثناء دراستنا الإسلامية، نعرف الفرق بين الإسلام والفكر الإسلامي، وبين الإسلام والحكم الإسلامي.. الإسلام وحي معصوم، لا ريب فيه، أما الفكر الإسلامي، فهو عمل الفكر البَشري في فهمه، والحكم الإسلامي هو عمل السلطة البَشرية في تنفيذه، وكلاهما لا عصمة له.

وعندما يخطىء مفكر، فإنه خطأه لا يبقى طويلاً، حتى يستدرك عليه مفكر آخر.. وعندما يخطىء حاكم، فإن زلَّته لن تطول، حتى يصوِّبها ناقد راشد. والأمة الإسلامية ـ بفضل الله ـ لا تجتمع على خطأ، وجهاز الدعوة بها حساس، وهو عن طريق التعليم والأمر والنهي، ينصف الحق...

ولما كانت هذه الأمة حاملة الوحي الخاتم، فإن القَدَر يؤدبها، إذا استرخت أو فرطت، حتى تلزم الصراط المستقيم. ويتعهدها بالمجددين، الذين يغارون على حقائق الوحي وسبل فقهه وأساليب حكمه... قال تعالى: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ﴾[1].

ومن هذا التقديم يظهر أنه لا غرابة في وجود أخطاء في تاريخنا الثقافي والسياسي، وإنما الغرابة في التستر على هذه الأخطاء، أو الاستحماق في معالجتها، والتعفية على آثارها...

---

(١) الأعراف: ١٨١

وجمهور المسلمين يعلم أنَّ سَلَفنا الأول شغله قتال الاستعمارين الروماني والمجوسي، ولعله أشرف قتال عرفته الدنيا، ولكنه يشعر بغضاضة وألم، لما أعقب، ذلك من قتال داخلي بين المسلمين أنفسهم، كانت له آثار بعيدة المدى، على حاضرهم ومستقبلهم.

وجمهور الفقهاء والمؤرخين والدعاة يؤكد أنَّ عليًّ بن أبي طالب (الخليفة الرابع) كان إمام حق، وأن معاوية بن أبي سفيان كان يمثل نفسه وعصبيته، في خروجه على «عليّ». وشاء الله أن يكسب معاوية هذه المعارك، ومن ثَمَّ تحولت الخلافة الراشدة إلى مُلك عضوض في بني أمية.

ومع أنَّ هذا التحول كان هزيمة للحق، وضربة موجعة للمُثل العليا، إلا أنَّ من الغلو المرفوض تضخيم نتائجه لما يأتي:

(أ) أنَّ الخلفاء أو الملوك الذين ولوا أمور المسلمين بطريقة غير صحيحة، أعلنوا أنَّ ولاءهم للإسلام، وأنَّ التغير في أشخاص الحاكمين، لا يعني التغير في القوانين أو الأهداف الإسلامية، ومن أجل ذلك، استأنفوا الجهاد الخارجي، كما تركوا للفقهاء حرية الحركة، ما لم يمسوا سلطانهم في الزعامة.

(ب) أنَّ العلم الديني مضى في طريقة، يوسع الآفاق، ويربي الجماهير، ويقرر الحقائق الإسلامية كلها من الناحية النظرية، أي أنَّ الإسلام الشعبي مع ازوراره عن السلطة، بقي قديراً على الامتداد والتأثير...

(ج) مع أنَّ الدولة كانت غربية، تتعصب لجنسها، فإنَّ الجماهير والت تعاليم الإسلام وحدها، وألقت قيادها في أغلب العواصم لفقهاء ودُعاة مربين من الأعاجم»!.. أ هـ[1].

هذا ما قاله الشيخ، فأنصف وأجاد، برغم شدته المعهودة على المنحرفين والطُغاة في القديم والحديث.

والشهيد سيد قطب (رحمه الله) رغم شدته على التاريخ الإسلامي، بعد عصر الراشدين، وحملته القاسية على بني أمية في كتابه «العدالة الاجتماعية في الإسلام»

---

(١) من كتابه: «مائة سؤال عن الإسلام» جـ٢ ص٣٥٢ - ٣٥٤، ط. دار ثابت، القاهرة.

لم يسعه إلاَّ أن يعترف بأن الإسلام ظل راسخ البناء، مرفوع اللواء، منفرداً بالفتوى والقضاء والتشريع للأمة الإسلامية، في كل شئونها، اثنى عشر قرناً من الزمان، وبهذا أنصف الإسلام، وأنصف التاريخ، وأنصف نفسه كذلك.

يقول في آخر كتاب ألَّفه، وقد نُشِرَ حديثاً (١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م)، أي بعد استشهاده (رحمه الله) بعشرين عاماً. يقول في مقدمة كتابه «مقومات التصور الإسلامي»، وهو الجزء المكمل لخصائص التصور الإسلامي: «وارتفع لواء الإسلام عالياً، وظل مرفوعاً أكثر من ألف عام، بل حوالي مائتين وألف عام، ممثلاً في النظام الإسلامي في ظل الأقطار الإسلامية وهو النظام الذي يرجع الناس فيه إلى شريعة الله وحدها، ولا يحكم قضاة هذه الأمة إلاَّ بالشريعة الإسلامية في كل أمر من أمور الحياة، ولا يتحاكم الناس إلى غير هذه الشريعة، في شأن واحد من شئون المعاش»[1].

وفي هذا المعنى أنقل - هنا - كلمة بليغة لأستاذ مغربي، لا يُتهم بالتحيز للتيار الإسلامي، بل يحسبونه على التيار «اليساري»، هو د. محمد عابد الجابري، قال:

«أنا لست من رجال القانون، ولكن اهتمامي بالتراث، يجعلني أشعر بالقلق والانزعاج، عندما أسمع مَن يقول: إنَّ الإسلام أو الشريعة الإسلامية - بالتحديد - لم تُطبَّق منذ عصر الخلفاء الراشدين، يقلقني هذا القول بأنَّ شريعة «لم تُطبَّق» طوال أربعة عشر قرناً الماضية، ويدفعني إلى التساؤل: وهل يمكن تطبيقها في المستقبل...؟ وكيف؟

إنَّ هذا القول يؤدي إلى عدمية مخيفة. فأين سنضع آلاف أو عشرات الآلاف من الفقهاء، الذين عرفهم تاريخ الإسلام؟! أين سنضع كتب الفقه والاجتهادات والفتاوي؟!

نعم لقد أغلق باب الاجتهاد - كما يُقال - في القرن الرابع الهجري، ولكن هذا الإغلاق للاجتهاد، لم يمنع الفقهاء من الاجتهاد داخل المذاهب الأربعة، وداخل الفقه الجعفري (الشيعي)، بل أكثر من ذلك لم يمنع ذلك «الإغلاق» قيام فقيه وأصولي عظيم، مثل: ابن حزم، الذي حَرَّم التقليد، وأوجب الاجتهاد على كل

---

(١). مقومات التصور الإسلامي، ص ٢٦، القاهرة، دار الشروق، ط. أولى.

شخص، حتى على الرجل العامي، ومثل الأصولي الكبير أبي إسحاق الشاطبي، الذي عمل على إعادة تأصيل أصول الفقه، والتجديد فيه، وذلك بالمناداة بنقل الاجتهاد من الاجتهاد في اللفظ وأنواع دلالاته، وبالقياس والتعليل (قياس الجزء بالجزء)، نقل الاجتهاد بهذا المعنى، الذي كان سائداً قبل، إلى بنائه على مقاصد الشريعة، وذلك باستقراء أحكام الشريعة، وصياغتها في كليات، ثم تطبيق هذه الكليّات على الجزئيات المستجَدة. هذا ليس اجتهاداً فقط، بل هو دعوة إلى إعادة تأسيس الاجتهاد، بما يمكّن الفقه في الإسلام من أن يكون مسايراً للتطور، وقابلاً للتطبيق في كل زمان.

على كل حال فأنا مسلم، ويقلقني القول أنَّ الإسلام أو الشريعة الإسلامية لم تُطبَّق منذ عهد الراشدين، لأنني في هذه الحالة أجدني أتساءل عن حقيقة إسلام أجدادي وأسلافي: ألم يكونوا مسلمين؟! ألم يُطبِّقوا الشريعة في عباداتهم وعقود زواجهم وكثير من معاملاتهم؟!

أعتقد أنَّه يجب الحرص على النظر إلى التراث، إلى الشريعة والفقه وغيرهما، نظرة تاريخية، وإلَّا سقطنا في العدمية. نحن نقول: الإسلام دين ودولة. نعم، وقد كان ذلك بالفعل. أما إذا قلنا: إنَّ الشريعة لم تُطبَّق منذ الرسول، أو منذ الخلفاء الراشدين، فمعنى ذلك أنَّ الإسلام لم يكن ديناً مطبَّقاً، ولا كان دولة طوال أربعة عشر قرناً. وهذا غير صحيح تاريخياً، وغير مقبول منطقياً. إنَّه قول يجر إلى عدمية مخيفة، تتركنا بدون هُوية، بدون تاريخ. وبالتالي بدون حاضر، وبدون مستقبل. فهل نقبل بهذا»؟![1].

* * *

● **تنبيهات في غاية الأهمية:**

على أنَّ هنا جملة تنبيهات يجب الالتفات إليها هي غاية في الأهمية:

١ ـ أنَّ عصرنا يهيىء للحكومة المسلمة من القُدرة على التوجيه والتأثير في حياة الناس، ومعاونتهم على تغيير ما بأنفسهم فكراً وخُلُقاً وسلوكاً، ما لم يكن عُشر

---

(١) ندوة «التراث والتحديات المعاصرة» ص ٦٧٠، ٦٧١

معشاره، مهيئاً للحكّام في القرون الإسلامية السابقة. وذلك عن طريق المؤسسات التعليمية والتربوية، والأجهزة الثقافية والإعلامية، التي لها أبلغ الأثر في توجيه أذواق الناس وميولهم واتجاهاتهم الفكرية والنفسية، وفرضٌ على الدولة المسلمة أن تستفيد من هذا كله لخدمة، الرسالة، التي قامت من أجلها.

٢ ـ أنَّ عصرنا قد انتهى إليه حصاد تجارب إنسانية من مختلف الأعصار ومختلف البيئات، تتمثل في «ضمانات» أساسية لحماية حق الشعوب ضد طغيان الحكّام وأهوائهم، مثل المجالس النيابية، وما لها من حق مراقبة الحكومة ومحاسبتها، بل إسقاطها، مثل الدساتير، التي تحدِّد علاقة الحاكم بالمحكوم، وتصون حريات الأفراد، وتحد من طغيان السلطات الحاكمة، ومثل حرية الصحافة، وتعدد الأحزاب، وتكوين النقابات، وحق الإضراب.

ويجب علينا ـ نحن المسلمين ـ أن نعض بالنواجذ على هذه الضمانات، التي كسبتها الإنسانية بالجهاد الطويل مع الفراعنة والجبابرة والطغاة، وأن نعتبر الحفاظ على هذه الضمانات والمكاسب فرضاً دينياً، لا يجوز التفريط فيه، لأنَّ العدل والشورى والنصيحة، وأداء الأمانات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي أوجبها الإسلام لا تتم إلَّا بها، وما لا يتم الواجب إلَّا به، فهو واجب.

٣ ـ أننا لا ننادي بحكم فرد مثالي فذ، يكون في يقين أبي بكر، أو في عدل عمر، أو في فضل عليّ، أو زُهد عمر بن عبد العزيز، إنما ننادي بحكم المؤسسات، التي تقوم على الإسلام تشريعاً وتوجيهاً وتنفيذاً، وتعتمد على الإسلام عقيدة وفكراً وخُلُقاً وقانوناً.

والحاكم أو رئيس الدولة، أو الإمام في هذا النظام المنشود، ليس إلهاً يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، لا يُسأل عما يفعل، ولا يُحاسَب على ما يقول، بل هو حاكم مقيَّد بالدستور، المستمَد أساساً من القرآن والسُنَّة، مسئول أمام مجلس الشورى خصوصاً، وأمام الشعب عموماً، بمقتضى واجب النصيحة لأئمة المسلمين، وفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فلا ينبغي التركيز ـ إذن ـ على عبقرية فرد موهوب تبعثه العناية الإلهية، ليملأ الأرض عدلاً، كما مُلِئَت ظُلماً وجُوراً، أو يجدِّد للناس دينهم، الذين انحرفوا عن صراطه فقهاً أو عملاً.

وقد كتبتُ بحثاً ضافياً في حديث أبي داود، الذي يرد على كثير من الألسنة والأقلام: «أنَّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة مَن يُجدِّد لها دينها» وهو حديث صحيح، ولكن معظم الشرَّاح مالوا إلى أنَّ «مَن» في قوله «مَن يُجدِّد» للمفرد، وظلوا يبحثون لكل مائة سنة عن مفرد عَلَم مشهور بعلمه وعمله وفضله، ليكون هو مُجدِّد القرن.

والذي انتهيتُ إليه أنَّ «مَن» تصلح للجمع، كما تصلح للمفرد، بل هي في الحديث أولى أن يُراد بها الجمع، فليس بالضرورة أن يكون المجدِّد فرداً واحداً، بل قد يكون جماعة لها كيانها الواحد، أو قد تكون متفرقة في البلدان. كل واحد فيها قائم على ثغرة يحرسها، في ميادين الفكر، أو العمل، أو الدعوة، أو التربية، أو الجهاد، أو غيرها.

وبهذا يكون سؤال المسلم: ما دوري في حركة التجديد؟ بدل أن يكون كل همه أن يسأل: متى يظهر المجدِّد؟؟

* * *

شروط النجاح في تطبيق الشريعة

- ضرورة تجديد الاجتهاد.
- العودة إلى الإسلام كله.
- التحرر من ضغط الواقع.

● كيف تصلح الشريعة للتطبيق في عصرنا؟

إذا كانت الشريعة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، فهي صالحة لذلك في عصرنا خاصة، وفي بلادنا العربية والإسلامية بالذات، بل لا يصلح للتطبيق في هذه البلاد إلَّا الشريعة الإسلامية.

ولكن كيف تصلح الشريعة لعصرنا وقد تغيَّرت فيه الأوضاع عما كانت عليه في العصور الماضية من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأدبية والدولية؟

في الناحية الاقتصادية ظهر الإنتاج العريض والإنتاج للسوق والتصنيع والمصارف والتأمين، وبروز العمال في الحياة، وظهور الاتجاه الجَماعي بين الأنظمة الاقتصادية.

وفي الناحية الاجتماعية برزت المرأة إلى الشارع والمصنع والمكتب وزاحمت الرجل بالمناكب، وظهر أثر ذلك في الأسرة وفي الحياة العامة كلها، وانتشرت القراءة والكتابة حتى قُضِيَ على الأمية في كثير من الأقطار، وبلغ العلم مدىً بعيداً في النواحي الكونية والرياضية، وظهر أثر ذلك في ترقية العمران وتسهيل الحياة.

وفي السياسة برز النظام النيابي وظهرت شخصية الشعوب في مقابلة حكم الفرد المطلق، واشتهر نظام فصل السلطات، وغيره من الأنظمة السياسية.

وفي العلاقات الدولية اقتربت المسافات بين الدول حتى أصبح العالَم وكأنه بلد واحد، وتشابكت الصلات، وسئم الناس الحروب، ولقيت الدعوة إلى السلام قبولاً في قلوب الأمم والأفراد.

وفي الناحية الأدبية ظهرت شخصية الفرد بما له من حقوق ومطالب ولم يعد في وسع مالك أو رئيس أو حكومة إنكار هذه الحقوق ولو من الناحية النظرية على الأقل.

هذا التغيّر في عالمنا ومجتمعنا المعاصر، كيف نستطيع أن نواجهه بفقهنا القديم؟ وكيف تصلح أحكام استنبطت في عصور خلت للتطبيق في عصرنا الحاضر؟.

والجواب: أنَّ شريعتنا الخالدة قادرة على مواجهة التطور، ومعالجة قضايا عصرنا، وقيادة ركب الحياة من جديد، على هُدىً من الله وبصيرة، ولكن بشروط يجب توافرها وتحققها جميعاً، إذا كنا صادقين في العودة إلى شريعة ربنا، جادين في حُسن فهمها وحُسن تطبيقها.

* * *

● ضرورة تجديد الاجتهاد:

إنَّ أول الشروط اللازمة لحُسن تطبيق الشريعة في عصرنا، وأعظمها أهمية: هو فتح باب الاجتهاد من جديد للقادرين عليه، والعودة إلى ما كان عليه سَلَف الأمة، والتحرر من الالتزام المذهبي المتشدد، فيما يتعلق بالتشريع للمجتمع كله.

والحق أنَّ هذا الباب ـ باب الاجتهاد ـ قد فتحه النبي ﷺ، فلا يملك أحد أن يغلقه.

وليس عندنا نص من كتاب الله ولا سُنَّة رسوله يلزمنا التقيد بمذهب فقهي معيَّن، بل نصوص الأئمة أنفسهم متواطئة على النهي عن تقليدهم فيما اجتهدوا فيه، واتخاذه ديناً وشرعاً إلى يوم القيامة.

طلب الخليفة أبو جعفر المنصور من مالك رضي الله عنه أن يكتب للناس كتاباً يتجنب فيه رُخص ابن عباس، وشدائد ابن عمر، فكتب في ذلك كتابه «الموطأ»، وأراد أبو جعفر بما له من سلطان الخلافة أن يحمل كافة المسلمين في مختلف أقطارهم على العمل بما فيه، ومعنى هذا أن تتبناه الدولة، ويصبح هو قانونها الرسمي، وعرض الفكرة على الإمام مالك.

ولكن مالكاً رحمه الله ـ لفقهه وإنصافه وورعه ـ لم يقره أن يحمل الناس على كتابه.

وقال للمنصور قولته الحكيمة: «لا تفعل يا أمير المؤمنين، فقد سبقت إلى

الناس أقاويل، وسمعوا أحاديث، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، فدع الناس وما اختار كل بلد لأنفسهم».

وفي رواية أنه قال له: «أنَّ أصحاب رسول الله ﷺ تفرَّقوا في الأمصار، وعند كل قوم علم، فإن حملتهم على رأي واحد تكون فتنة»[1].

وبهذا الجواب الحكيم اقتنع المنصور وعدل عن عزمه.. وتُذكر القصة على أنها بين الرشيد ومالك، ولعل العرض تكرر من الخليفتين.

وجواب الإمام مالك يدل على أنه لا ينكر اجتهادات الآخرين، ولا يزعم أنَّ الحق في اجتهاده وحده، كما يدل على أنه لا يقر إلزام الناس جميعاً برأي قد يرى بعضهم الصواب في غيره، نظراً لاختلاف البيئة، أو اختلاف المدارس الفقهية ذات الاتجاهات المتعددة منذ عهد الصحابة أنفسهم.

هذه المدارس التي أخذ عنها العلماء كُلٌّ في بلده فتعددت مشاربهم الفقهية، وتنوَّعت مسالكهم الاجتهادية.

فنحن على يقين أننا لن نُغضب الإمام مالكاً ـ رضي الله عنه ـ إذا نحن خرجنا عن اجتهاده في بعض الأحكام إلى اجتهاد غيره من الأئمة الأعلام، كما لا نُغضب غير مالك من الأئمة إذا أدَّى بنا اجتهاد صحيح إلى مخالفة بعض اجتهاداتهم وآرائهم، فلم يدَّع أحد منهم العصمة لنفسه فيما ذهب إليه.

وقد قال مالك رضي الله عنه: كل أحد يُؤخذ من كلامه ويُترك إلَّا النبي ﷺ، وقال أيضاً: لا يصلح آخر هذه الأمة إلَّا بما صلح به أولها.

ونحن نعلم يقيناً أنَّ أول هذه الأمة لم يكونوا يُقَلِّدون، بل كان علماؤهم يجتهدون ويتصلون اتصالاً مباشراً بالكتاب والسُنَّة، وكان عامتهم يسألون من شاءوا من أهل العلم لا يتقيدون برأى عالِم بعينه.

كما أنَّ الأئمة المجتهدين لو عاشوا إلى عصرنا لغيَّروا اجتهادهم في كثير من المسائل التي بنوها على اعتبارات زمنية تغيرت، وربما ظهر لهم من الأدلة ما كان خافياً، وقوى في أنفسهم ما كان ضعيفاً.

* * *

---

(١) الميزان للشعراني جـ١ ص ٣٠

● ماذا نريد بالاجتهاد؟

ولكن ما معنى الاجتهاد الذي نريده؟

بعض الناس المغالين يكادون ينادون بإطراح الفقه الذي أنتجته العقول الإسلامية خلال العصور، ويطالبون بالعودة إلى الشريعة نفسها، ويشبهون الفقه التاريخي في مختلف المذاهب بأثواب فُصِّلت وخيطت وأخذت أشكالاً محددة، في حين أنَّ الشريعة هي «القماش» الطويل العريض الذي يصلح لكل لابس، بأن يأخذ منه ويُفَصِّل على قده، بدل عملية التصليح والتعديل في القديم، وهذا الرأي في الواقع غير عملي، وغير ممكن، وغير مفيد.

فالعلم إنما ينمو ويتكامل بإضافة اللاحقين إلى ما بناه السابقون، لا بهدمه أو تركه جملة، وهذه الإضافة قد تتخذ شكل التهذيب والتنقيح، أو الانتقاء والترجيح، أو التجديد والتكميل، أو التصحيح والتعديل، وهذا صادق في كل العلوم الكونية والإنسانية والدينية.

وليس يُقبل أو يُتصور من أحد يريد تفسير القرآن الكريم أن يهمل تفاسير السابقين بالرواية والدراية ثم يمضي وحده.

إنَّه حتماً سيضل الطريق، كما حدث لبعض المغرورين والمتعجلين.

وكذلك لو أراد بعض الناس أن يشرح صحيح البخاري مثلاً، هل يسعه أن يُهمل شروح الأئمة ويعتمد على نفسه؟

ليس معنى الاجتهاد ـ إذن ـ إهمال الفقه الموروث، أو الغض من قيمته وفائدته، إنما المقصود من الاجتهاد عدة أمور أساسية:

أولاً: إعادة النظر في تراثنا الفقهي العظيم، بمختلف مدارسه ومذاهبه وأقواله المعتَبرة[1] في شتَّى الأعصار، لاختيار أرجح الأقوال فيه، وأليقها بتحقيق مقاصد الشريعة، وإقامة مصالح الأمة في عصرنا، في ضوء ما جَدَّ من ظروف وأوضاع.

ثانياً: العودة إلى المنابع: أعني إلى النصوص الثابتة، والفقه فيها على ضوء المقاصد العامة للشريعة.

---

(١) وبخاصة أقوال الصحابة والتابعين.

ثالثاً: الاجتهاد في المسائل والأوضاع الجديدة، التي لم يعرفها فقهاؤنا الماضون، ولم يصدروا في مثلها حكماً، وذلك لاستنباط حكم مناسب لها في ضوء الأدلة الشرعية.

* * *

● الانتقاء من تراثنا الفقهي:

أما إعادة النظر في تراثنا الفقهي، والاختيار من بين مذاهبه وأقواله ما يصلح للتشريع والقضاء، والفتوى به في عصرنا، فلا أريد به أن نأخذ منه أخذاً عشوائياً، حيثما اتفق، أو نأخذ ما نراه أوفق لأهواء العامة، متتبعين رُخص المذاهب، وزلَّات العلماء، مطرحين ما تؤيده الأدلة والآثار، ويسنده النظر والاعتبار، أو نأخذ ما يبرر الأوضاع القائمة بعُجَرها وبجَرها، تلك الأوضاع التي كان كثير منها نتيجة غيبة الشريعة الإسلامية عن الحكم والتشريع، في عدة مجالات من مجالات الحياة.

إنَّ ما احتواه تراثنا الفقهي من أحكام ليس في مرتبة واحدة، فبعض هذه الأحكام مأخذه النص، وبعضها مأخذه الإجماع، وبعضها مأخذه القياس أو الاستحسان أو المصلحة أو العُرف، أو غير ذلك من مصادر الاجتهاد فيما لا نص فيه، والتي يختلف في الأخذ بها الفقهاء ما بين مثبت وناف، ومُوسِّع ومُضيِّق، وما كان من الأحكام مأخذه النص، فإن النصوص ليست كلها في درجة واحدة، فبعض هذه النصوص صحيح الثبوت، صريح الدلالة، وبعضها صحيح غير صريح، أو صريح غير صحيح، وما ثبت بالإجماع فقد يكون إجماع الصحابة، أو إجماع مَن بعدهم. وقد يكون إجماعاً قولياً، أو إجماعاً سكوتياً، وقد يكون هذا الإجماع المدَّعي غير ثابت أصلاً، وقد يكون إذا ثبت مبنياً على مراعاة مصلحة زمنية أو عُرف ثبت تغيره. وفي هذا كله مجال رحب لاجتهاد المجتهدين، وترجيح المرجحين.

لهذا كان لا بد من تمحيص هذا كله، والنظر في هذه الأقوال كلها مآخذها وأدلتها، نظرة مستقلة، مهتدية بالكتاب والميزان، اللَّذين أنزلهما الله على رسله ليقوم الناس بالقِسط، ليختار منها الأقوى والأصلح، وفق المعايير الشرعية. وهذا هو الذي نطلق عليه «الاجتهاد الانتقائي».

* * *

● الاجتهاد في المسائل الجديدة:

أما الاجتهاد في المسائل الجديدة التي جاءت وليدة هذا العصر، وتطور أوضاعه وأحواله، واستنباط حكم مناسب لها في ضوء الأدلة الشرعية من النصوص العامة، أو القياس أو الاستصلاح أو الاستحسان، أو سد الذرائع أو اعتبار العُرف الصحيح أو تحكيم القواعد العامة أو غير ذلك، على ما هو مقرر في «أصول الفقه» و«قواعده»، فهذا فرض كفاية على أمة الإسلام عامة وعلمائها خاصة.

لقد تغيَّرت الأوضاع في عالَمنا تغيّراً هائلاً، وأصبحنا في عصر يقال له «عصر الصناعة الثاني». فقد كان طابع «عصر الصناعة الأول» أن توفر الآلة «الجهد العضلي» للإنسان، أما العصر الثاني فمهمته أن يوفر «الجهد الذهني» له، بواسطة العقول الألكترونية.

وهذا التطور المستمر يقتضي ظهور وقائع جديدة في حياة الناس، تقتضي حكماً شرعياً لها، ما دام من المقطوع به أنَّ الشريعة محيطة بأفعال المكلفين، ولا يكون ذلك إلَّا بالاجتهاد، ولا يتسع المجال الآن ـ بعد أن طال البحث ـ للحديث عن هذا الاجتهاد وشروطه وضوابطه[1]، ولكن حسبي أن أشير إلى بعض الضوابط المهمة التي ينبغي أن تراعى عند ممارسة الاجتهاد.

* * *

● ضوابط يجب رعايتها عند ممارسة الاجتهاد:

١ ـ يجب أن نذكر أنَّ مجال الاجتهاد هو الأحكام الظنية الدليل، أما ما كان دليله قطعياً فلا سبيل إلى الاجتهاد فيه، وإنما تأتي ظنية الدليل من جهة ثبوته أو من جهة دلالته، أو من جهتهما معاً..

فلا يجوز ـ إذن ـ فتح باب الاجتهاد في حكم ثبت بدلالة القرآن القاطعة، مثل فرضية الصيام على الأمة، أو تحريم الخمر، أو لحم الخنزير، أو أكل الربا، ومثل توزيع تركة الأب الميت بين أولاده: للذكر مثل حظ الأنثيين، ونحو ذلك من أحكام القرآن والسُّنَّة اليقينية التي أجمعت عليها الأمة، وأصبحت معلومة من الدين بالضرورة، وصارت هي عماد الوحدة الفكرية والسلوكية للأمة.

---

(١) انظر في ذلك كتابنا: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، ط. ثانية، دار الوفاء، المنصورة ـ مصر.

٢ ـ يتمم هذا ألاَّ نساق وراء المتلاعبين الذين يريدون تحويل مُحْكَمات النصوص إلى متشابهات، قابلة للأخذ والرد، والإرخاء والشد، فإنَّ الأصل في هذه المُحْكَمات أن ترد إليها المتشبهات، وترجع إليها المحتملات، فتكون هي الحكم عند التنازع، والمقياس عند الاختلاف، فإذا أصبحت هي الأخرى موضع خلاف ومحل تنازع لم يعد ثمة مرجع يُعوَّل عليه، ولا معيار يُحتكم إليه.

٣ ـ يجب أن تظل مراتب الأحكام كما جاءتنا. القطعي يجب أن يظل قطعياً، والظني يجب أن يستمر ظنياً، فكما لم نُجز تحويل القطعي إلى ظني لا نُجيز أيضاً تحويل الظني إلى قطعي، وندَّعي الإجماع فيما ثبت فيه الخلاف، مع أن حجية الإجماع ذاته ليست موضع إجماع!

فلا يجوز أن نشهر هذا السيف ـ سيف الإجماع المزعوم ـ في وجه كل مجتهد في قضية، ملوِّحين به ومهددين، مع ما ورد عن الإمام أحمد أنه قال: مَن ادعى الإجماع فقد كذب، وما يدريه! لعل الناس اختلفوا وهو لا يعلم.

وإذا كان في مخالفة الإجماع ذاته كلام، فكيف بمخالفة المذاهب الأربعة، التي يشنع بها كثيرون اليوم، كما شنعوا بها على ابن تيمية من قبل؟ مع أنَّ أحداً من علماء المذاهب الأربعة لم يقل: إن اتفاقها حجة شرعية. ولو قالوه لم يُعتبر قولهم، لأنهم خالفوا فيه أئمتهم من ناحية، ولأنهم مقلدون من ناحية أخرى. والمقلَّد لا يُقلَّد، أما أئمة المذاهب أنفسهم فقد حذَّروا من تقليدهم، ولم يدَّعوا لأنفسهم العصمة.

٤ ـ ينبغي أن نحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع القائم في مجتمعاتنا المعاصرة، وهو واقع لم يصنعه الإسلام بعقيدته وشريعته وأخلاقه، ولم يصنعه المسلمون بإرادتهم وعقولهم وأيديهم، إنما هو واقع صُنِعَ لهم، وفُرِضَ عليهم، في زمن غفلة وضعف وتفكك منهم، وزمن قوة ويقظة وتمكن من عدوهم المستعمر، فلم يملكوا أيامها أن يغيِّروه أو يتخلصوا منه، ثم ورثه الأبناء عن الآباء والأحفاد عن الأجداد، وبقي الأمر كما كان.

فليس معنى الاجتهاد أن نحاول تبرير هذا الواقع على ما به، وجر النصوص من تلابيبها لتأييده، وافتعال الفتاوى لإضفاء الشرعية على وجوده، والاعتراف بنسبه مع أنه دعي زنيم.

إنَّ الله جعلنا أمة وَسطاً لنكون شهداء على الناس، ولم يرض لنا أن نكون ذيلاً لغيرنا من الأمم، فلا يسوغ لنا أن نلغي تميزنا، ونتبع سُنَن مَن قبلنا شبراً بشبر، وذراعاً بذراع، وأدهى من ذلك أن نحاول تبرير هذا وتجويزه بأسانيد شرعية، أي أننا نحاول الخروج على الشرع بمستندات من الشرع، وهذا غير مقبول.

٥ ـ لا ينبغي أن نجعل أكبر همنا مقاومة كل جديد، وإن كان نافعاً، ولا مطاردة كل غريب، وإن كان صالحاً، وإنما يجب أن نُفرِّق بين ما يحسن اقتباسه وما لا يحسن، وما يجب مقاومته وما لا يجب، وأن نميِّز ما يلزم فيه الثبات والتشدد، وما تقبل فيه المرونة والتطور.

ومعنى هذا أن نميز بين الأصول والفروع، بين الكليات والجزئيات، بين الغايات والوسائل، ففي الأولى نكون في صلابة الحديد، وفي الثانية نكون في ليونة الحرير، كما قال إقبال رحمه الله تعالى، مرحبين بكل جديد نافع، ومحتفظين بكل قديم صالح.

٦ ـ ولا بد لنا ـ لكي ينجح الاجتهاد ـ أن نتوقع الخطأ من المجتهد، إذ لا عصمة لغير نبي، وأن نفسح له صدورنا، وألاَّ نشدد النكير على مَن أخطأ في اجتهاده، ونتهمه بالزيغ والمروق وما إلى ذلك من النعوت، وذلك بشرطين:

(أ) أن يملك أدوات الاجتهاد ـ وهي معروفة مذكورة في أصول الفقه ـ فليس كل مَن اشتغل بالفقه أو أَلَّفَ فيه أو حفظ مجموعة من الأحاديث يُعَد مجتهداً.

(ب) أن يكون عدلاً مرضي السيرة. وهو ما يُطلب في قبول الشاهد في معاملات الناس، فكيف بقبول مَن يُفتي باجتهاده في شريعة الله؟

أما أدعياء الاجتهاد، الذين لا يملكون إلاَّ الجراءة على النصوص، والاستهانة بالأصول، وإتيان البيوت من غير أبوابها، فهؤلاء يجب أن يُرفضوا، حفاظاً على قداسة الدين، وحُرمة الشريعة، أن تُتخذ سلماً للشهرة، أو مطية للوصول إلى دنيا ظاهرة، أو إشباع شهوة خفية، أو أداة لتأييد سلطان جائر، أو لتبرير سلوك منحرف، أو فكر مستورد[1].

* * *

---

(١) لتفضيل ما ذكرناه هنا واستكماله، انظر: فصل «معالم وضوابط لاجتهاد معاصر قويم» من كتابنا «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» السابق ذكره.



العودة إلى الإسلام كله



كان الاجتهاد هو الشرط الأول لصلاحية الشريعة للتطبيق في عصرنا: أعني صلاحيتها من ناحية قدرتها النظرية على مواجهة التطور، ولكن تبقى شروط عملية أخرى لا بد أن تتوافر لكي تنجح الشريعة عملياً في إسعاد المجتمع وتؤتي أكلها في حياة الناس.

في طليعة هذه الشروط العملية:

أن يؤخذ الإسلام كله، ونعني به أن تكون تعاليم الإسلام هي الموجهة لكل نواحي الحياة، والقائدة لكل مؤسسات المجتمع. فلا يكفي أن تأخذ المحاكم ببعض القوانين التشريعية الإسلامية وتُهمل البعض الآخر، كما لا يجوز أن تحكم المحاكم وحدها بالقوانين الإسلامية، على حين نجد أجهزة التربية والتعليم والثقافة والإعلام توجهها أفكار غير إسلامية، وقيم غير إسلامية.

ذلك أنَّ تعاليم الإسلام كل لا يتجزأ، يسند بعضها بعضاً، ويكمل أحدها الآخر. وأخذ بعضها دون بعض يعوق البعض المأخوذ نفسه عن إيتاء ثمراته كاملة، وربما أرهق الناس من أمرهم عسراً.

فإقامة حد الزنى مثلاً يفترض وجود مجتمع مسلم ييسر طريق الزواج الحلال لمن أراده، ويسد طرق الحرام في وجه مَن تحدثه به نفسه.

فالزواج المبكر، وإرخاص المهور، وتهيئة المسكن، وبساطة التأثيث، وتقليل نفقات العرس من جانب، وتطهير المجتمع من المثيرات ودواعي الإغراء من التهتك والتبرج والتمثيليات الفاجرة، والقصص الداعرة، والأغاني الخليعة، والأدب

المكشوف، وما إلى ذلك، من جهة ثانية، يجعل عقوبة الزاني والزانية في محلها الذي أراده الشرع تماماً.

أما حينما ينعكس الوضع، ويسد طريق الحلال، ويُفتح للحرام ألف باب وباب، وينشأ الفرد في مجتمع يجرئه على الفاحشة، ويغريه بالمعصية، فقد لا يشعر الفرد بعدالة العقوبة التي أصابته على جريمته، كما أنها لا تكفي لردعه عن اقتراف الفواحش.

ومثل ذلك السرقة. فلا يجوز في منطق العدل الإسلامي أن ننفذ أمر الله بقطع يد السارق أو السارقة جزاءً بما كسبا، ونُهمل أمر الله بإيتاء الزكاة، وإقامة التكافل الاجتماعي، ومقاومة البطالة والتظالم بين الناس.

لقد جاءت آية واحدة في القرآن الكريم تأمر بإقامة الحد على السارق، ولكن عشرات الآيات جاءت تأمر بإيتاء الزكاة، والإنفاق في سبيل الله، وتحض على إطعام المساكين، وتحذر من الكنز والشح والتطفيف والربا والميسر والظلم بكل أنواعه، وتقيم العدل والتكافل بحيث لا يسرق - في المجتمع المسلم الحق - محتاج أو محروم.

وحين يسود الإسلام المجتمع حقاً فيتعلم فيه كل جاهل، ويعمل فيه كل عاطل، ويطعَم فيه كل جائع، ويأمن فيه كل خائف، ويُنصف فيه كل مظلوم، لا يبقى مجال للسرقة إلاّ من مجرم يريد أن يثرى من كد غيره.

ومثل ذلك لو أخذنا نظام الزكاة وحده ونفذناه دون سائر الأنظمة الإسلامية الأخرى، كما بينت ذلك في كتابي «مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام».

وبهذا يتضح لنا أن تطبيق الشريعة بحذافيرها، وأخذها كُلاًّ لا يتجزأ، ضرورة لازمة، لا يحل التفريط أو التساهل فيها، وأعني بالشريعة هنا الإسلام كله: عقائده وتصوراته، وشعائره وعباداته، وأفكاره ومشاعره، وأخلاقه وقيمه، وآدابه وتقاليده، وقوانينه وتشريعاته.

فهذه كلها مقوِّمات المجتمع المسلم، والتشريع - رغم أهميته - ليس إلاّ واحداً منها، فلا يظن أحد أننا بمجرد إصدار تشريعات إسلامية، قد أقمنا المجتمع المسلم المنشود.

فالتشريعات وحدها لا تصنع أمة، ما لم يسندها تغيير فكري ونفسي يجعل أبناء الأمة في مستوى تشريعاته الرفيعة، وفي هذا يقول القرآن الكريم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾(١).

إنَّ علينا ـ لكي ينجح التشريع الإسلامي في حياتنا الجديدة ـ أن نهيىء له الفرد المسلم الذي يؤمن بعدالة هذا التشريع، ويحتكم إليه راضياً مسلِّماً، والقاضي المسلم الذي يؤمن بقدسية هذا التشريع ولا يتلاعب بنصوصه، طمعاً في دنيا أو إتباعاً لهوى، والسلطة التنفيذية المسلمة التي تقوم على حراسة هذا التشريع وتطبيقه، بلا محاباة ولا مداهنة ولا وهن.

وبعبارة موجزة: لا بد من إيجاد الروح الإسلامية، وبناء «الشخصية الإسلامية» التي يقوم عليها عبىء تطبيق الإسلام وهذه الشخصية تعني العقلية الإسلامية التي تفكر بمنطق الإسلام في الحكم على الأشياء والأحداث والأشخاص والمواقف، كما تعني «النفسية الإسلامية» التي تكيِّف تعاملها مع مَن حولها وما حولها وفقاً لمنهج الإسلام، لا بد إذن أن نعمل على تربية الجيل المسلم الذي يحمل رسالة الإسلام فكرة واضحة في رأسه، وعقيدة راسخة في قلبه، وعبادة خالصة لربه، وعملاً صالحاً يُزكِّي به نفسه، وينفع به غيره.

وبهذا الجيل الصالح يعود الإسلام حقيقة إلى قيادة الحياة من جديد، ولا يوجد هذا الجيل إلَّا التصميم على العودة إلى الإسلام كل الإسلام، والتخلي عن فكرة الترقيع الجزئي، الذي لا يُجدي كثيراً في الوصول إلى الهدف المنشود.

إنَّ جل القيم والأفكار والأنظمة والتقاليد التي تسود مجتمعاتنا اليوم، إنما هي وليدة الاستعمار الدخيل، الذي طارد ـ بالقوة والحيلة ـ القيم والأفكار والأنظمة والتقاليد الإسلامية الأصيلة.

ولا يتحرر مجتمعنا إلَّا بإحداث انقلاب فكري ونفسي شامل، إحداث تغيير جذري في أخلاقيات المجتمع ومعنوياته كلها، تغيير يرد المجتمع إلى أصوله، وإلى حقيقة ذاته التي نسيها حين نسي الله وشرعه ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾(٢).

وهذا التغيير المطلوب لا ينفع فيه أخذ أجزاء متفرقة من الإسلام، لتكون

---

(١) الرعد: ١١

(٢) الحشر: ١٩

بمثابة «قطع غيار» في «جهاز» غير إسلامي، فتظل هذه القطع قلقة غير مستقرة، رغم صلاحيتها في نفسها، إلاَّ أنها وُضِعَت في نظام لا يلائمها ولا تلائمه.

لا بد أن نأخذ الإسلام كله كما أنزله الله، وكما دعا إليه رسوله، وكما فهمه الصحابة ومَن تبعهم بإحسان، وبذلك ننتفع حقاً بثمراته المباركة في حياتنا كلها: الروحية والمادية، والفردية والاجتماعية.

إنَّ العقيدة الإسلامية لها أثرها في إحسان العبادة، والعقيدة والعبادة لهما أثرهما في تكوين الأخلاق، والأخلاق لها أثرها في حراسة التشريع، والتشريع له أثره في حماية الدولة ورقيها، والدولة لها دورها في الحفاظ على العقائد والعبادات والأخلاق والتشريعات، فكل هذه الأمور يؤثر بعضها في بعض ولا يستغنى ببعضها عن بعض، فلا بد من العناية بها جميعاً إذا أردنا أن نقيم حياة متكاملة متوازنة كما أمر الله.

من أجل ذلك حذَّر القرآن في التهاون في بعض ما أنزل الله من أحكام فقال: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ﴾[1]، كما شدَّد النكير على بني إسرائيل الذين آمنوا ببعض أحكام كتابهم وكفروا ببعض فقال تعالى: ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾[2].

وحين أراد جماعة من يهود أن يدخلوا في الإسلام مشترطين أن يُبقوا على بعض مبادئهم وتقاليدهم الدينية المنسوخة، أبى عليهم القرآن إلاَّ أن يدخلوا في شرائع الإسلام جملة، ويأخذوا أحكامه كافة، وفي ذلك نزل قوله تعالى من سورة البقرة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾[3].

* * *

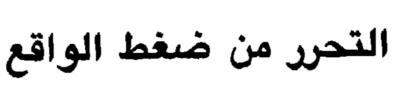
---

(١) المائدة: ٤٩

(٢) البقرة: ٨٥

(٣) البقرة: ٢٠٨





التحرر من ضغط الواقع

وشرط آخر لا بد منه إن كنا نريد تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية حقاً. ذلكم هو التحرر من ضغط الواقع، الذي يعيشه مجتمعنا اليوم، بمظاهره المادية ومؤسساته الاقتصادية والاجتماعية، وما وراء ذلك من تيارات فكرية، واتجاهات نفسية، ولا ريب أنَّ كثيراً من هذه المظاهر والمؤسسات وما وراءها من التيَّارات والاتجاهات، يخالف وجهة الإسلام، وشريعة الإسلام.

من ذلك: انتشار الفوائد الربوية في المصارف (البنوك) وشركات التأمين وغيرها من المؤسسات الاقتصادية... وشيوع الخمر والمسكرات، شرباً واستيراداً وإتجاراً... ومثل ذلك القمار، والخلاعة والتبرج وعبث الأزياء، والصور الخليعة، والأغاني المثيرة و«الأفلام» والتمثيليات المهيجة للغرائز، والرقص الغربي والشرقي، وغير ذلك من ألوان اللَّهو الحرام، التي تشيعه وتروِّج بضاعته مؤسسات وأجهزة ضخمة، حكومية وأهلية، من صحافة وإذاعة مسموعة ومرئية (تليفزيون)، ومسرح وخيالة (سينما) وصالات، ومراقص وملاه (كباريهات) وغيرها من أوكار الشيطان.

ومن ذلك سيادة القوانين الوضعية الأجنبية في معظم مجالات الحياة: الجنائية والمدنية والدولية وغيرها.

إنَّ هذا الواقع المنحرف ليس قَدَراً محتوماً، يجب على المسلمين أن يقبلوه مُسَلِّمين، وأن ينحنوا له صاغرين.

كلا، إنه أثر من آثار الضعف والإنحراف، جرَّهم إلى أكثره الاستعمار بأساليبه المتنوعة، وبخطواته المتدرجة، وبأعوانه المدربين، وساعده على النجاح في ذلك: أنه كان في أوج قوته وسلطانه وغلبته وامتداده ولمعانه، في حين كان المسلمون في

حضيض هزيمتهم وضعفهم المادي والعسكري والفكري والنفسي، والمغلوب مولَع أبداً بتقليد الغالب، كما يقول ابن خلدون.

لهذا لم يجد الاستعمار الكافر عنتاً كثيراً في فرض ما يريد فرضه على المجتمعات الإسلامية التي غزاها، فقد سبق هذا الاستعمار في حياة المسلمين ما سماه المفكر الكبير مالك بن نبي «القابلية للاستعمار».

فإذا زالت هذه القابلية وقررنا العودة إلى «الأصل» وتطهير «واقعنا» من آثار الاستعمار ومخلفاته الفكرية والنفسية والعملية من حياتنا، فقد سهل علينا الأمر، حيث حددنا الهدف، وعرفنا الطريق.

لقد صنعنا هذا الواقع بأيدينا وأيدي غيرنا في فترة غفلتنا وضعفنا، ونحن قادرون على أن نغيِّر هذا الواقع بأيدينا نحن ـ لا بأيدي أحد سوانا ـ في مرحلة يقظتنا واتجاهنا إلى القوة.

إننا لا نقر «النظرة الجبرية» التي ترى الواقع ـ بكل ما فيه من مناكر ومساخر ـ قَدَراً مقدوراً لا حيلة في دفعه، ولا مفر من الإذعان لسلطانه، وأن المشرع والمصلح تجاهه مُسَيَّر لا مُخَيَّر.

فالإسلام يعتبر الإنسان هو المسئول عن الواقع من حوله، وهو القادر على تغييره، حين يغيِّر ما بنفسه، أي يغيِّر فكره واتجاهه وسلوكه، فيتغير الواقع، ويتغير التاريخ. وفي هذا يقول القرآن الكريم ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾[1].

كما أننا لا نقر «النظرية التبريرية» التي تجعل أكثر همها أن تبرر الواقع على ما فيه من فساد وانحراف عن الصراط المستقيم، وتمنح هذا الواقع الأعوج سنداً من الدين، يُضفي عليه الشرعية والقبول في العقول والأنفس، وفي سبيل ذلك تُطوَّع النصوص المحكمة، وتُغيَّر الأصول الثابتة، وتُصدَر الفتاوي المبتسرة، لتجويز وضع غير جائز، وتسويغ واقع غير سائغ.

وليس من الضروري أن يصدر التبرير من أناس يبيعون دينهم بدنياهم، ويبتغون إرضاء السلطان ولو بسخط الله، فإنَّ هذا قد يقع من أناس مخلصين يبتغون

---

(١) الرعد: ١١

التيسير على الناس، ورفع الحَرَج عنهم في زعمهم، أو من آخرين يريدون أن يدفعوا عن الدين تهمة الجمود والرجعية، والوقوف في وجه التطور، فإذا سيطر عليهم هذا الشعور الانهزامي لم يعودوا يفكرون إلاَّ بمنطق التبرير لما هو كائن، لا بمنطق ما يجب أن يكون.

وهذا من غير شك خطأ كبير، بل ضلال بعيد.

فإنَّ مهمة الدين أن يقود الحياة بمثله الأعلى، لا أن تقوده الحياة بواقعها الهابط، مهمته أن تسير الحياة في اتجاهه، لا أن يسير هو حيثما سار ركب الحياة.

وليس معنى مجاراة التطور الذي يتغنى به الكثيرون، أن يتنازل الدين عن رسالته في القيادة والتوجيه، ويصبح هو مقوداً وموجَّهاً. فإن معنى هذا أن تصبح الحياة بلا ضابط تنضبط به، ولا مقياس تحتكم إليه، وبهذا تعقد التوازن والاستقرار والهداية، وتضرب في بيداء، أو تخبط خبط عشواء.

إنَّ واجبنا أن نرتفع بالواقع إلى أفق الشرع، لا أن نهبط بالشرع إلى حضيض الواقع، واجبنا أن نُخضع واقع الناس لشريعة الله، وأن يكيف الناس سلوكهم وأعمالهم تبعاً لها، لأن الشريعة كلمة الله، وكلمة الله هي العُليا.

وقد كانت «المعاملات الربوية» من أهم الأشياء التي دارت «الاجتهادات التبريرية» حولها من جماعة المنهزمين أمام الواقع، سالكين إلى ذلك سُبلاً شتَّى.

وقد ردَّ عليهم المرحوم الشيخ محمود شلتوت في مجلة «هدى الإسلام» بمصر، وفي «نظراته» في سورة آل عمران من تفسيره، ونحن ننقل من هذا التفسير بعض الفقرات الناصعة، وإن تغيَّر اجتهاد الشيخ رحمه الله، فيما بعد، فعدل عن بعض مضمونها[1]، يقول:

«يرى بعض الناس أنَّ الربا أصبح في عصرنا الحاضر معاملة عامة، وأساساً من أسس الاقتصاد، فإن المصارف المالية والشركات المختلفة التي لا غنى للأمة عنها تعتمد عليه في سائر معاملاتها، وليس من الرأي ولا من مصلحة الأمة أن نشير عليها بهدم ذلك كله، وأن تنفرد من بين الأمم بمعاملة خالية من الربا، وأن نترك

---

(١) ثم نقل عنه العلامة الشيخ محمد أبو زهرة رجوعه عن فتواه الأخيرة إلى رأيه القديم، انظر كتا «فوائد البنوك هي الربا الحرام».

البيوت المالية الأجنبية تفيد من ثمرات هذا التعامل العالَمي دوننا، وقد ارتبطت الدول والأمم بعضها ببعض، فلم يعد من الممكن أن تستقل أمة بنوع من المعاملة لا تعرفه غيرها، وإنَّ أساليب الإصلاح والعمران لتستدعي رصد الأموال وتجميعها من الأفراد لتستغل فيما ينفع الأمة. وتستدعي في كثير من الأحيان أن تقترض الحكومات من غيرها أو من الشعوب أموالاً تضمنها بسندات ذات ربح مقدَّر، فتمتص بذلك الأموال المدخرة المعطلة، وتحولها إلى منافع ومصالح ترقى بها الأمة وتسعد، يقولون هذا، ويرون أن تحريم الإسلام للربا عائق عن بلوغ الأمة شأن أهل المدنية الحديثة، فتمضي بها إلى الضعف المادي، فالضعف الأدبي، فالاستعمار.

«ومن الناس مَن يقول: إنَّ إقتراض المحتاج قدراً من المال بفائدة ربوية «قانونية» يمكنه من سد حاجته ويدرأ عنه الإفلاس والضياع، فلا يعقل أن يكون هذا ضرراً أو فساداً، وإنما هو نفع وصلاح، ونحن نجد من المعاملات التي أباحتها الشريعة الإسلامية ما يعتمد على دفع الأقل عاجلاً للحصول على الأكثر آجلاً كالسَّلم، فحيث أجاز الشرع معاملة السَّلم فليجز معاملة الربا، فإن المعنى واحد.

«وهذا موضوع قد أثير كثيراً، وشغل الأفكار منذ أنشبت المدنية الحديثة أظفارها في أعناق المسلمين، وعمل أهل التشكيك في صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان عملهم المثابر المتواصل في الفتنة وزلزلة القلوب عن دين الله، والقضية في الحقيقة ليست قضية الربا أو غيره من المعاملات المالية، وإنما هي قضية الشريعة الإسلامية كلها، وقد انصرف عنها أهلها، وتعلَّقوا بأهداب غيرها من قوانين الأمم الغالبة المسيطرة عليهم، ومن شأن المغلوب أن يولع بتقليد الغالب، ويرى أكثر ما يفعله خيراً وصلاحاً، ويزين له الشيطان أن نجاحه إنما يرجع إلى عدم تمسكه بما يتمسك به هو من القواعد والأصول، والآداب والتقاليد.

«لو كان للإسلام اليوم دولة وقوة لكان تشريعه هو المتبع، ولكان للأمم والشعوب من الوسائل الاقتصادية العملية ما يغنيهم عن الربا وغير الربا مما حرَّمه الإسلام، وإنَّ للكسب لموارد طبيعية هي الأساس والفِطرة كالزراعة والصناعة والتجارة والشركات المساهمة والتعاونية، ولا يستطيع أحد أن يقول: إن الشعوب لا تستطيع أن تقيم مدنيتها على أساس التعاون أو التراحم، ومساعدة الفقير والمحتاج بإقراضه قرضاً حسناً، على نظام يكفل لأصحاب الحقوق حقوقهم، ولا يؤدي إلى إثقال كواهل المدينين، واستلاب أموالهم بالباطل».

ثم يقول: «يبقى علينا أن نتنبه في هذا الشأن لأمر خطير، هو أن بعض الباحثين المولعين بتصحيح التصرفات الحديثة، وتخريجها علي أساس فقهي إسلامي، ليعرفوا بالتجديد وعمق التفكير، يحاولون أن يجدوا تخريجاً للمعاملات الربوية التي يقع التعامل بها في المصارف أو صناديق التوفير أو السندات الحكومية أو نحوها، ويلتمسون السبيل إلى ذلك، فمنهم مَن يزعم أنَّ القرآن إنما حرَّم الربا الفاحش بدليل قوله: ﴿أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾[1] فهذا قيد في التحريم لا بد أن يكون له فائدة، وإلَّا كان الإتيان به عبثاً، تعالى الله عن ذلك، وما فائدته في زعمهم إلَّا أن يؤخذ بمفهومه وهو إباحة ما لم يكن أضعافاً مضاعفة من الربا!

«وهذا قول باطل، فإن الله سبحانه وتعالى أتى بقوله: ﴿أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ توبيخاً لهم على ما كانوا يفعلون، وإبرازاً لفعلهم السيىء، وتشهيراً به، وقد جاء مثل هذا الأسلوب في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[2] فليس الغرض أن يحرم عليهم إكراه الفتيات على البغاء في حالة إرادتهن التحصن، وأن يبيحه لهم إذا لم يردن التحصن، ولكنه يبشّع ما يفعلونه ويشهِّر به، ويقول لهم: لقد بلغ بكم الأمر أنكم تُكرهون فتياتكم على البغاء وهن يردن التحصن، وهذا أفظع ما يصل إليه مولى مع مولاته! فكذلك الأمر في آية الربا، يقول الله لهم: لقد بلغ بكم الأمر في استحلال أكل الربا إنكم تأكلونه أضعافاً مضاعفة، فلا تفعلوا ذلك، وقد جاء النهي في غير هذه المواضع مطلقاً صريحاً، ووعد الله بمحق الربا قَلَّ أو كثر، ولعن آكله ومؤكله وكاتبه وشاهديه، كما جاء في الآثار، وآذن مَنْ لم يدعه بحرب الله وحرب رسوله واعتبره من الظلم الممقوت، وكل ذلك ذكر فيه الربا على الإطلاق دون تقييد بقليل أو كثير.

«ومنهم مَن يميل إلى اعتباره ضرورة من الضروريات بالنسبة للأمة، ويقول: ما دام صلاح الأمة في الناحية الاقتصادية متوقفاً على أن تتعامل بالربا، وإلَّا اضطربت أحوالها بين الأمم، فقد دخلت بذلك في قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات».

«وهذا أيضاً مغالطة، فقد بيَّنا أنَّ صلاح الأمة لا يتوقف على هذا التعامل، وأنَّ

(١) آل عمران: ١٣٠

(٢)النور: ٣٣

الأمر فيه إنما هو وهم من الأوهام، وضعف أمام النظم التي يسير عليها الغالبون الأقوياء.

«وخلاصة القول، إن كل محاولة يُراد بها إباحة ما حرَّم الله، أو تبرير ارتكابه بأي نوع من أنواع التبرير، بدافع المجاراة للأوضاع الحديثة أو الغربية، والانخلاع عن الشخصية الإسلامية، إنما هي جرأة على الله وقول عليه بغير علم، وضعف في الدين، وتزلزل في اليقين، وقد سمعنا مَن يدعو إلى البغاء العلني ويجيزه، ويطالب بالعودة إليه، ويرى أنه إنقاذ من شر أعظم يصيب الأمة: من انتشار البغاء السري.

«وبمثل هذا يتحلل المسلمون من أحكام دينهم حكماً بعد حكم، حتى لا يبقى لديهم ما يحفظ شخصيتهم الإسلامية، نعوذ بالله من الخذلان، ونسأله العصمة من الفتن» اهـ[1].

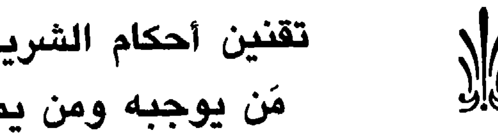
* * *

(١) تفسير القرآن الكريم ـ الأجزاء العشرة الأولى ـ للشيخ محمود شلتوت ص ١٤٧ ـ ١٥٢ ط. دار الشروق.

خاتمة

في تقنين أحكام الشّريعَة
بين من يوجبه ومن يمنعه

- إتساع حركة التقنين وعوامله.
- مخاوف بعض العلماء من التقنين.
- الاعتبارات التي ترجح التقنين.
- التقنين الشرعي الذي ننشده.



تقنين أحكام الشريعة بين مَن يوجبه ومن يمنعه

يرى كثير من المثقفين العصريين أنَّ من العقبات في سبيل تطبيق الشريعة في مجتمعاتنا المسلمة بعد الاستقلال ـ عدم تقنينها!

ومعنى التقنين: أن تصاغ الأحكام في صورة مواد قانونية مرتبة مرقمة، على غرار القوانين الحديثة من مدنية وجنائية وإدارية... إلخ. وذلك لتكون مرجعاً سهلاً محدداً، يمكن بيسر أن يتقيد به القضاة، ويرجع إليه المحامون، ويتعامل على أساسه المواطنون.

● مجلة الأحكام العدلية:

ولقد أحست الدولة العثمانية بضرورة هذا الأمر في أواخر القرن الماضي (الثالث عشر للهجرة)، فأمرت بتأليف لجنة لوضع مجموعة من الأحكام المهمة في النواحي المدنية، منتقاة من قسم المعاملات في فقه المذهب الحنفي، الذي عليه عمل الدولة، وقد وضعت اللَّجنة هذه المجموعة في سنة ١٢٨٦ هـ. ورتبت مباحثها على الكتب والأبواب الفقهية المعتادة، ولكنها فصَّلت الأحكام بمواد ذات أرقام متسلسلة كالقوانين الحديثة، ليسهل الرجوع إليها، والإحالة عليها، فجاء مجموعها في (١٨٥١) مادة.

والمجلة مأخوذة ـ بوجه عام ـ من كتب ظاهر الرواية في المذهب الحنفي، وإذا اختلفت الأقوال بين الإمام أبي حنيفة وأصحابه اختارت المجلة القول الذي تراه لحاجات العصر، وللمصلحة العامة. كما في الحَجْر على السفيه أخذت برأي

الصاحبين «أبي يوسف» و«محمد». كما أخذت برأي «أبي يوسف» في عقد الاستصناع[1].

وفي مسائل قليلة تركت ظاهر الرواية، وأخذت بغيرها، كما في ضمان منافع المغصوب: رجَّحت رأي الفقهاء المتأخرين في المذهب، وهو رأي قريب من مذهب الشافعية.. كما رجَّحت قول «أبي الليث السمرقندي» في جواز «بيع الوفاء» في «المنقول» خلافاً لظاهر الرواية.

ولقد سدَّت المجلة ـ كما يقول الأستاذ د. صبحي محمصاني ـ في حينها فراغاً كبيراً في عالَم القضاء والمعاملات الشرعية، فبعد أن كانت المسائل مبعثرة في كتب الفقه العديدة وكانت الفتاوي والأقوال متعددة ومختلفة في الموضوع الواحد أصبحت الأحكام الشرعية واضحة، ثابتة، لا يحتاج رجال القانون إلى عناء كبير لفهمها وتطبيقها،

وبعد أن كانت الشروح والحواشي تصنَّف على متن المختصرات وأمهات كتب الفقه، أصبح الشرح منحصراً في مواد المجلة، لأجل تفسير معانيها، وبيان مصادرها وأدلتها[2].

ولكن الدارسين للمجلة مقارنين بينها وبين القوانين المدنية الأوروبية، أخذوا عليها بعض الملاحظات[3]، أهمها:

١ ـ أنها لا تبحث في الأحوال الشخصية، من زواج وطلاق ونفقة وبنوَّة وولاية

---

(١) وقد جاء في التقرير الذي قدمت به المجلة في وجه ترجيح رأي أبي يوسف قوله: «وعند الإمام الأعظم (أبي حنيفة) أن المستصنع له الرجوع بعد عقد الاستصناع، وعند الإمام أبي يوسف: أنه إذا وجد المصنوع موافقاً للصفات التي بينت وقت العقد فليس له الرجوع، وفي هذا الزمان قد اتخذت معامل كثيرة تصنع فيها المدافع والبواخر ونحوها بالمقاولة، وبذلك صار الاستصناع من الأمور الجارية العظيمة، فتخيير المستصنع في إمضاء العقد أو فسخه، يترتب عليه الإخلال بمصالح جسيمة... إلخ»، انظر: كتاب «ملكية الأراضي في الإسلام» للدكتور محمد عبد الجواد، حاشية ص ١٤ ط. المطبعة العالَمية ـ ١٩٧٢

(٢) انظر فلسفة التشريع في الإسلام للدكتور صبحي محمصاني ص ٨٩. ط. ثالثة.

(٣) فلسفة التشريع في الإسلام ـ المصدر السابق ص ٨٨ ـ ٨٩

ووصاية وحضانة ووصية وميراث وما شابه ذلك، مع أهمية هذه الأمور في شريعة الإسلام وفي حياة الناس.

٢ ــ خلو المجلة عن نظرية عامة للعقود والموجبات، فنرى مثلاً قواعد الإيجاب والقبول التي تتعلق بجميع العقود المندرجة في كتاب «البيوع» ونرى معظم أحكام الجُرم المدني مبعثرة في المواد المتعلقة بالغصب والإتلاف وما إليها.

٣ ــ اشتراطها لصحة بعض العقود شروطاً تقيد حرية التعاقد وعدم أخذها ببعض التسهيلات التي جاءت في المذاهب الأخرى.

* * *



إتساع حركة التقنين وعوامله



لا شك أنَّ العصر الأخير قد اتسع فيه نطاق التقنين اتساعاً لا حدود له، في جميع الأقطار الإسلامية ـ وفي كافة فروع القانون مدنية وجنائية وإدراية.

وقد اشتبك التشريع القانوني بجسم الفقه ـ على حد تعبير الأستاذ«مصطفى الزرقا» ـ في المملكة العثمانية، وفي البلاد المنفصلة عنها كسورية وفلسطين والعراق، إلى درجة أنَّه قلَّما يوجد باب من أبواب الفقه لم يدخله التعديل أو النسخ القانوني في كثير أو قليل من أحكامه.

ويرجع الأستاذ «الزرقا» أهم عوامل هذا الاتساع إلى ما يأتي:

١ ــ تطور العلاقات الاقتصادية على المستوى المحلي والعالَمي ـ وتوّلد أنواع جديدة منها في هذه الأقطار، منها ما هو عُرفي محلي وما هو مقتبس عن البلاد الأوروبية كأنواع الشركات القانونية والطرائق التجارية كتجارة التوصية (القومسيون)، والتأمين والتعهدات وغيرها.

٢ ــ الحاجة إلى اعتبار «الشروط العقدية» التي يمنع أنواعاً منها: الاجتهاد الحنفي المعمول به، وبعض الاجتهادات الشرعية الأخرى.

٣ ــ اتجاه الدولة إلى ربط العقود والتصرفات العقارية بنظم شكلية تجعلها تحت مراقبة الحكومة لأغراض مالية وقانونية وسياسية مما أنشىء لأجله السجل العقاري وما يتعلق به.

٤ ــ الحاجة إلى تنظيم الطرائق والأصول التي يجب اتباعها في المعاملات والمراجعات والدعاوى وفصل الخصومات، وتنفيذ الأحكام ونحوها، كقانون أصول المحاكمات وقانون التنفيذ...

٥ ـ ما صحب هذا التطور الاقتصادي المدني الكبير من جمـود الفقه على أيدي المتأخرين وشلل حركته التوليدية. بعد انقطاع طبقات المجدِّدين والمخرِّجين التي اتسع الفقه ونما على أيديها في الماضي، حتى آل أخيراً إلى دراسة حفظية نظرية، لا إنتاجية علاجية.

٦ ـ بناء «مجلة الأحكام» من الفقه الحنفي وحده، فإن المذهب الواحد مهما اتسع، لا يمكن أن يفي بجميع الحاجات الزمنية والمصالح المتطورة، التي قد يُفقد علاجها التشريعي في ذلك المذهب، ويوجد في غيره من الاجتهادات الأخرى[١].

* * *

● واجبنا نحو التقنين المنشود:

ولا بد لنا إذا أردنا وضع قانون مستمَد من الشريعة الإسلامية أن نراعي هذه العوامل وما إليها، وننظر بعين إلى الشريعة وفقهها الرحب، وبأخـرى إلى العصر وحاجاته المتجددة، ومشكلاته المتعددة، وبذلك نتلافى المآخذ التي لوحظت على «مجلة الأحكام».

وإنما يتم ذلك إذا سبق عملية «التقنين» ما ذكرناه من ضرورة الدراسة المقارنة للفقه ـ داخل مذاهبه واجتهاداته العديدة، وخارجها مع القوانين العالَمية ـ وضرورة إحياء الاجتهاد جزئياً وكلياً، فردياً وجَماعياً، إنتقائياً وإنشائياً، والعمل على «تنظير» الفقه وتأصيله، ولهذا ينبغي هذه الخطوات على «التقنين» في الترتيب الذكري، لأنها بمنزلة المقدمات اللازمة للنهوض به على الوجه المنشود، ولا يبلغ تقنين عصري نضوجه وكماله بغير توافرها.

وهذا يحتم علينا السعي إلى تكـوين جيل من العلمـاء الذين يجمعـون بين الثقافة الشرعية الأصيلة ـ مستَمدة من الينابيع الأولى ـ وبين الثقافة القانونية الحديثة، يستطيعون القيام بتجديد الفقه دون أن يفقد أصالته.

* * *

---

(١) انظر المدخل الفقهي العام جـ ١ ف ٧٦ و٧٧ ص ٢١٢ ـ ٢١٤

● تجربة مجمع البحوث الإسلامية:

ويشبه عملَ «المجلة» ما قام به مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر، من تكليف عدة لجان تضم بعض رجال الفقه والقانون لوضع تقنين لفقه كل مذهب من المذاهب الأربعة المتبوعة على حدة تمهيداً لقانون عام يختار بعد ذلك من بين المذاهب جميعاً.

وقد صدر بالفعل مشروع تقنين للبيوع وما يتعلق بها من المعاملات في كل مذهب من المذاهب الأربعة، ولكن العمل فيما رأيت يتسم بطابع السرعة، والحرص على إنجاز شيء ما في ذلك، وإن لم يستوف حقه من الدراسة والموازنة والتحقيق، والملاءمة بين القديم والجديد، كأنَّ كل ما تحتاج إليه الشريعة الإسلامية في عصرنا لتبرز إلى حيز التطبيق هو مشروعات تقنن فقهها في مواد مسلسلة الأرقام!!

كما أن من المآخذ الأساسية لهذا المشروع الالتزام بتقنين كل مذهب على حدة، بل الاقتصار على الرأي الراجح فيه، رغم وجود وجهة نظر مخالفة ـ داخل اللجان الأساسية والفرعية للمشروع ـ ترى أن تقنن الشريعة من أول الأمر في قانون موحد، من بين المذاهب الإسلامية كلها. ولكن وجهة النظر الأخرى هي التي سادت وغلبت، استناداً إلى أن اختلاف المذاهب واقع لا يمكن تجاهله كما لا يمكن تجاوزه[1] .. إلخ.

وأحسب أنَّ الذي حدا بالمجمع إلى إقرار هذا المسلك هو ما لاحظه من تمسك علماء بعض الأقطار بالمذهب السائد بينهم، فلم يشأ أن يخالف عن رغبتهم.

والحقيقة أن هؤلاء العلماء المتشدِّدين في التمسك بمذهبيتهم موجودون بالفعل في كثير من بلاد الإسلام، وقد قابلت وناقشت كثيراً منهم، فمنهم مَن اقتنع بما أبديت، ومنهم مَنْ أَصَرَّ على وجهته.

والواقع أنهم مخطئون في إصرارهم على تمذهبهم، وخصوصاً فيما يتعلق

---

(١) انظر: مقدمة الدكتور محمد بيصار ـ الأمين العام لمجمع البحوث لمشروعات التقنين في طبعتها التمهيدية ص ١١، ١٢

بالتقنين لدولة حديثة، ومجتمع متطور. وما كان للأزهر أن يسايرهم، ويقنن لكل مذهب على حدة، فيثبت بذلك هذه النزعة ويعطيها مبرراً للاستمرار.

ووجه الخطأ عند هؤلاء أنَّ الله تعالى لم يتعبدنا بالتزام أقوال أحد من خلقه، إلَّا ما جاء به النص الملزم من كتابه وسُنَّة نبيه، أما اجتهادات البَشر فيُؤخذ منها ويُترك كما قال الإمام مالك ـ رضي الله عنه ـ ولو أن عصر الأئمة المجتهدين تأخر إلى زماننا فشهدوا ما شهدنا لغيَّروا كثيراً جداً مما ذهبوا إليه، كيف لا، وقد رجعوا عن كثير مما أفتوا به في عصرهم نفسه، لتغير البيئة، أو تغير الزمن، أو تغير العُرف، أو تغير الحال، أو لغير ذلك مما يتغير به الاجتهاد. وهذا سر ما رُوِيَ عنهم من اختلاف الأقوال. أو تعدد الروايات وتضاربها في بعض الأحيان.

أما مخالفة أصحابهم لهم، فهي أشهر من أن تُذكر، حتى إنَّ أبا يوسف ومحمداً صاحبي أبي حنيفة خالفاه في نحو ثُلث المذهب كما هو معلوم.

وكذلك خلاف أصحاب مالك له، وأصحاب الشافعي له، مما لا يخفى على الدارسين، هذا مع أنَّ العصر قريب، والتغير حينئذ بطيء، والبيئة ـ تقريباً ـ واحدة، فكيف بعصرنا، وقد بَعُدَ العهد وتغيَّر الزمان والمكان والعُرف والحال، تغيراً لم يكن يخطر لأحد من السابقين على بال.

أيجوز لنا الجمود على اجتهاد معيَّن، والدنيا حولنا تتغير، والأفكار تتحول وتتطور، والعالَم يسير بسرعة البرق؟!

إنَّ مثل هذا الجمود ليس في مصلحة الشريعة ولا في مصلحة المذهب المقلَّد. وقد ثبت أنَّ الذين جمدوا على الأقوال المعتمدة في مذاهبهم، ولم يقبلوا أي اجتهاد آخر من غيرها، تسببوا في غياب الشريعة كلها عن ساحة التقنين والقضاء، وبالتالي غياب مذاهبهم أيضاً، ومعنى هذا أنهم ضحوا بالشريعة من أجل المذهب فخسروا الاثنين جميعاً!

وشيء آخر يجب ألَّا يغيب عن الأذهان هنا وهو: أنَّ الذي يحكم البلاد الإسلامية اليوم هو القانون الوضعي الدخيل ـ فإذا انتصر مذهب فقهي ـ أيُّ مذهب كان ـ وأخذ به في قضية من القضايا، فلا يُعد الأخذ به هنا انتصاراً له على مذهب آخر، بل انتصاراً على القانون الوَضعي الذي احتل مكان الشريعة اغتصاباً.

ليست المنافسة اليوم إذن بين مذهب ومذهب، بل بين الشريعة ـ بجملة

مذاهبها ومدارسها واجتهادات فقهائها ـ وبين القوانين الوَضعية المستوردة من هنا وهناك. وإنتصار هذه القوانين في بلد إسلامي لا يعني هزيمة مذهب بعينه، بل يعني هزيمة الشريعة ذاتها، وهذا ما لا يرضاه مسلم.

لهذا يجب أن يتخلى أنصار التمذهب عن مذهبيتهم هذه على الأقل فيما يتعلق بالتقنين للمجتمع، والتشريع العام، وأن يؤخذ بأحسن ما في المذاهب من اجتهادات وأقوال، وأليق ما فيها بروح العصر، ومصالح الناس فيه، مهتدين في ذلك بنصوص الكتاب والسُنَّة، وقواعد الشريعة العامة، وروح الإسلام، وهَدي السَلَف الصالح في اجتهادهم واستنباطهم، وأخذهم باليُسر وبُعدهم عن العُسر.

* * *

● مخاوف بعض العلماء من التقنين:

هذا وقد أبدى بعض الغيورين من علماء الشريعة في بعض الأقطار العربية الإسلامية تخوفهم من تقنين الفقه، بل عارضه بعضهم بالفعل، وكتبت في ذلك بعض الرسائل، وذلك بما يلي:

١ ــ يلزم من التقنين تقييد القاضي برأي واحد معيَّن ـ وهو الذي يختاره واضعو القانون ـ مع أنَّ الفقه غني بالآراء والاجتهادات القيمة التي كان للقاضي أن يأخذ بما يراه أرجح منها وأليق بالحالة المعروضة عليه، فالتقنين على هذا «يجمِّد» القاضي، ويحبسه في قفص القانون. أما الفقه الرحب الطليق، فيمنحه حرية الحركة، لاختيار الحكم المناسب للظرف والواقعة. ولهذا كان الأصل في الشريعة أن يكون القاضي مجتهداً، قادراً على استنباط الحكم من أدلة الشريعة الأصلية. وإنما أفتى الفقهاء بقبول المقلِّد، من باب الضرورة، نظراً لعدم وجود المجتهد. فإذا لم يكن مجتهداً، فعلى الأقل يكون ممن يمكنه الاختيار والترجيح.

٢ ــ ويتأكد ضرر هذا التقنين إذا لاحظنا أن التطبيق العملي لبعض القوانين قد يُظهر قصورها عن الحاجة، أو عدم ملاءمتها، وقد تكون صالحة ثم تتغير الأوضاع وتتبدل الأحوال، فتفقد صلاحيتها، وتبقى جامدة ملزمة، ولا يستطيع القاضي إزاءها أن يتصرف، أو يخرج عنها.

٣ ــ ويتبع ذلك أنَّ «التقنين» سيخلق لدى القضاة نوعاً من التكاسل والاتكال

على القانون المدوَّن، دون تجشم الرجـوع إلى مصادر الفقـه، والتنقيب فيها عن الحكم ودليله، ومرجِّحات الأخذ بهذا الرأي دون غيره، مما يوسع أفق القاضي، ويجعله على صلة دائمة بالفقه وأصوله ومصادره.

* * *

● الاعتبارات التي ترجح التقنين:

ولا ريب أنَّ هذه اعتبارات وجيهة، عارضتها اعتبارات أوجه منها وأقوى:

(أ) من ذلك أن من القضاة مَن يحتاج إلى مثل هذا التقييد والإلزام، حتى لا يخبط خبط عشواء، ويقع في التناقض والاضطراب. فليس كل قاض قادراً على الاختيار والترجيح. ومنهم مَن يُخشى عليه تأثير العواطف والأهواء، فيحكم بهذا الرأي مرة لشخص، ويحكم بغيره لشخص آخر.

(ب) ومن الاعتبارات التي ترجِّح «التقنين» أنَّ المتقاضين يكونون على علم إجمالي بما يتجه إليه الحكم، سواء أكان لهم أم عليهم. فالمرأة التي تنفصل عن زوجها ولها منه أولاد صغار في سن معينة، تعرف متى يُحكم لها بحضـانة الأولاد ومتى يُحكم لزوجها. أما عند عدم التقنين وحرية القاضي في الاختيار فهي لا تعلم ما الذي يختاره القاضي من المذاهب في الحضانة وهي كثيرة.

(جـ) أنَّ «تقنين» الفقه لا يعني أبداً أن يعتمد القاضي على مجرد قراءة مواده، أو استظهارها، فهذا لا يرضى به قاض يحترم نفسه ورسالته، ولو رَضِيَ به ما استطاعه، لأن القانون له مذكرات تفسيرية لا بد من الرجوع إليها، كما لا بد له من شروح تقصر أو تطول، تهدف إلى توضيح مراميه، وشرح غوامضه، وتفصيل مجملاته. وقد رأينا الدكتور السنهوري بعد أن وضع القانون المدني المصري الجديد يشرحه في تسعة مجلدات ضخام. أولها بلغ حوالي (١٥٠٠) ألف وخمسمائة صفحة، وسمى هذا الشرح «الوسيط» وكان يأمل في شرح آخر، أوسع وأكبر يسميـه «المبسوط». وقبل ذلك كان لمجلة «الأحكام العدلية» شروح جمة تُعدّ من المراجع المحترمة في الفقه الحنفي.

فلا خوف إذن على رجال القضاء أن يـركنوا إلى القـانون المـدوَّن ويدعـوا الاطلاع على المصادر.

(د) على أنَّ أي قانون مدوَّن في الدنيا مهما اتسعت مواده، وتشعبت أبوابه، وتعددت فصوله، لا يمكن أن تحيط نصوصه بجميع الوقائع التي يختصم فيها الناس، وتُعرض على القضاء، فماذا يصنع القاضي إذا لم يجد نصاً في القانون؟

إنَّ القاضي لا بد أن يفصل ويحكم فيما يُعرض عليه، ولا بد أن يبني حكمه على أسباب مقبولة. ولا بد أن يستمد هذه الأسباب من مصادر معتَرف بها، ولهذا يحدد القانون نفسه المصادر التي يرجع إليها القاضي عند فقدان النص القانوني، مثلما حدد القانون الوضعي المصري الرجوع في مثل هذه الحالة إلى العُرف أو الشريعة الإسلامية أو قوانين العدالة الطبيعية!

ومن الطبيعي، عندما يوضع قانون مستَمد من الشريعة وفقهها - أن ينص على وجوب الرجوع إلى هذه الشريعة وذلك الفقه، لاستخراج الحكم الشرعي للمسألة المعروضة.

وإذن لا خوف مرة أخرى على القاضي أن ينقطع عن الفقه ومصادره، والبحث في مخبوء كنوزه وجواهره.

(هـ) هذا إلى أنَّ القضاة في عصرنا - وقبل عصرنا بقرون - هم مقلِّدون ملتزمون بالمذاهب السائدة في بلدانهم، ومَن كان منهم من أهل الترجيح والاجتهاد الجزئي - وهذا في غاية النُدرة - فهو يلتزم عادة بمذهب الدولة التي يعمل بها - بل بالراجح غالباً في هذا المذهب، بحيث لا يجوز له العدول عن الراجح والمعمول به إلى الضعيف أو المهجور في المذهب.. إلخ.

ومعنى هذا: أنَّ القاضي ليس له حرية الحركة لاختيار ما يراه، بل هو مقيَّد بأحكام معلومة محدَّدة، وإن لم تأخذ شكل القانون المدوَّن.

أوَليس أولى من ذلك أن نقيده بقانون يضعه جماعة من العلماء الثقات المتبحرين في فقه الشريعة، والمطلعين على حاجات العصر وأحوال الناس، مستعينين بالأقوياء الأمناء، من أهل الاختصاص في القانون والإدارة والاقتصاد وغيرها؟

* * *

● **التقنين الشرعي الذي ننشده:**

على أنَّ القانون الذي ننشده نشترط فيه بعض الشروط المهمة:

١ ـ فمنها: ألا يلتزم مذهباً واحداً معيناً ـ فضلاً عن الراجح فيه ـ لا يخرج عنه، ففي ذلك تحجير ما وَسَّع الله من شرعه وتضييق دائرة الفقه الرحبة. فقد علم الدارسون لهذا الفقه أنَّ من مزاياه وأسرار خصوبته وسعته، هذه الثروة الضخمة الناشئة من تعدُّد الاجتهادات، وتنوع المدارس والمشارب الفقهية، ما بين مُوسَّع ومُضيِّق ومتوسط، وما بين ظاهريّ يتبع حرفية النص، وآخر يتبع الفحوى ويستخدم القياس، وثالث يراعي المصالح والمقاصد. وفي هذا البحر الزخار من مذاهب علماء الأمصار، يجد مَن يريد الاختيار والانتقاء متسعاً أي متسع. فإذا ضاق عنه مذهب اتسع له غيره، وإن أعوزه رأي لدى إمام، فما أحرى أن يجده عند آخر. وقد لا يجد واضع القانون ضالته في المذاهب الأربعة، فيلجأ إلى غيرها من مذاهب الأئمة المجتهدين، متى صحت نسبتها إليهم. ولا أقصد بقية المذاهب الثمانية فحسب (الظاهري والزيدي والجعفري والإباضي) بل أقصد معها مذاهب الصحابة والتابعين وأتباعهم، ممن ليس لهم اتباع يقلِّدونهم في عصرنا. فكل هذه المذاهب متساوية في نسبتها إلى الشريعة، ما لم يكن شيء من آرائها معارضاً لنص قطعي، أو إجماع متيقن، أو دليل بيِّن، لا تجوز مخالفته.

وهذه السعة الباهرة من مفاخر الفقه الإسلامي التي اعترف له بها أساطين الفقه العالَمي المقارن في مؤتمرات مشهودة، مثل مؤتمر «لاهاي» الدولي للقانون المقارن وغيره.

فمن اللازم المفروض علينا أن ننتفع بهذه الثروة كلها، ونكشف عن دفائنها، غير متعصبين لقول منه على قول إلَّا بدليل، ولا مرجِّحين لمذهب في مسألة على مذهب إلَّا بمرجِّح وبرهان.

ولو أن علماء الدولة العثمانية في العصر الأخير وفقوا إلى وضع «مجلة الأحكام العدلية» من سائر المذاهب المعتبرة، ولم يتقيدوا بالمذهب الحنفي وحده، ما وجدت القوانين الوضعية منفذاً لتحل محل الشريعة في بلاد الإسلام، ولكان ذلك بداية فجر جديد في تقنين الفقه الإسلامي وإخصابه وإنمائه.

وقد أخذت المجلة ذاتها ببعض الأقوال المرجوحة في المذهب الحنفي، نظراً لما وراءها من تحقيق مصلحة زمنية، أو دفع مفسدة.

كما أن الدولة العثمانية نفسها في أواخر عهدها اضطرت ـ عند وضع قانون «حقوق العائلة» ـ أن تتحرر في بعض الأحيان من ربقة المذهب الحنفي، وتأخذ باجتهادات المذاهب الأخرى فيما تراه أوفى بإقامة مقاصد الشرع ومصالح الخلق. فأخذ القانون من مذهب «مالك» حكم التفريق الإجباري القضائي بين الزوجين، عن طريق تحكيم «المجلس العائلي» الذي نَصَّ عليه القرآن، فمكَّن بذلك الزوجة المظلومة من التخلص من الزوج المضارّ، ومن سوء عِشرته.

وهذا هو مذهب بعض الصحابة: أنَّ للحَكَمين حقِ التفريق. وهو ظاهر القرآن الذي سماهما حكمين: ﴿حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾(1).

هذا إلى أحكام أخرى، كزوجة المفقود وغيرها.

٢ ـ ومنها: أن يختار واضعو القانون من بين مذاهب الفقه الإسلامي ـ ابتداءً من مذاهب الصحابة والتابعين فمن بعدهم ـ ما يرونه أرجح دليلاً، وأوفق بمقاصد الشريعة، وأليق بتحقيق مصالح الناس ودفع الحَرَج والعنت عنهم. ولنا في فقهائنا في مختلف العصور أسوة حسنة، فكثيراً ما رجَّحوا رأياً على مقابله بقولهم: هذا أرفق بالناس.

ولعل هذا «الرفق بالناس» هو ما جعلهم يصححون كثيراً من العقود والمعاملات «استحساناً» على خلاف ما يقضي به القياس الصارم، أو القواعد الجامدة، وذلك كعقد الاستصناع وبيع الوفاء وغيره عند الحنفية.

والاتجاه إلى التيسير والرفق بالناس هو روح الشريعة نفسها والتي أراد الله بها اليسر ولم يرد بها العُسر، وأمرت بالتيسير، ونهت عن التعسير، ولهذا أرى ـ إذا كان لدينا في الفقه قولان متعادلان أحدهما أحوط، والآخر أيسر ـ أن نأخذ بالأيسر، لأنه أرفق، وائتساءً برسول الله ﷺ الذي ما خُيِّرَ بين أمرين إلاَّ اختار أيسرهما، ما لم يكن إثماً.

٣ ـ ومنها: أن يُنظر في القانون ـ كلما مضت مدة معقولة ـ على ضوء التطبيق العملي، والنظر في ملاحظات القضاة والمحامين والمهتمين بشئون القانون بصفة عامة، لتعديل ما يحتاج إلى تعديل، وإضافة ما يحتاج إلى إضافة. ذلك أن الأحكام

---

(1) النساء: ٣٥

الاجتهادية قابلة للتعديل والإضافة والحذف دائماً، وكذلك كان بعض الصحابة - مثل عمر بن الخطاب - يُفتيَ في المسألة برأي، وفي العام القابل برأي آخر، فإذا سُئِلَ في ذلك أجاب بقوله: ذاك على ما علمنا، وهذا على ما نعلم! وكان للشافعي مذهبان: أحدهما في العراق ويسمى «القديم» والآخر في مصر ويسمى «الجديد». وأصبح مألوفاً في كتب مذهبه: قال الشافعي في القديم، وقال في الجديد.

وإذا كانت الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال والعادة، فالقانون يجب أن يتغير كذلك بتغير هذه الأمور.

وآخر دعوانا: أنِ الحمدُ للّهِ رب العالَمين.

* * *

فهرس الموضوعات

تطلب جميع منشوراتنا من :

الشركة المتحدة للتوزيع

بيروت ـ شارع سورية ـ بناية صمدي وصالحة ☎ ٦٠٢٢٤٣ ـ ٨١٥١١٢ ✉ ٧٤٦٠

دمشق ـ حجاز ـ شارع مسلّم البارودي ـ بناء خولي وصلاحي ☎ ٢٢١٢٧٧٢ ـ ٢٢٢٦٤٤٣ ✉ ٢٦٢٥

ـ برقياً بيوشران ـ

عمان ـ دار البشير ـ الصيفي ـ مركز جوهرة القدس التجاري ☎ ٦٥٩٨٩١ ـ ٦٥٩٨٩٢ ✉ ١٨٢٠٧٧